

Economica

Zygmunt
Bauman
Amore liquido



Editori Laterza

Un libro prezioso
per capire la società in cui viviamo.

Corrado Augias

La solitudine genera insicurezza,
ma altrettanto fa la relazione
sentimentale.

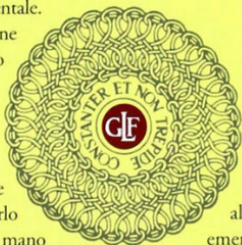
In una relazione
puoi sentirti insicuro
quanto saresti senza
di essa, o anche peggio.

Cambiano solo i nomi
che dai alla tua ansia.

Finché dura, l'amore
è in bilico sull'orlo
della sconfitta. Man mano
che avanza dissolve il proprio passato;
non si lascia alle spalle trincee fortificate
in cui potersi ritirare e cercare rifugio
in caso di guai. E non sa cosa lo attende
e cosa può serbargli il futuro.

Non acquisterà mai fiducia sufficiente
a disperdere le nubi e debellare l'ansia.

L'amore è un prestito ipotecario fatto
su un futuro incerto e imperscrutabile.



Zygmunt Bauman
è uno dei più noti
e influenti pensatori
al mondo. Professore
emerito di Sociologia nelle

Università di Leeds e Varsavia,
per i nostri tipi ha pubblicato quasi
tutti i suoi libri, come: *Dentro la
globalizzazione*; *Voglia di comunità*;
Modernità liquida; *La società sotto
assedio*; *Intervista sull'identità* (a cura
di B. Vecchi); *Vite di scarto*; *L'Europa
è un'avventura*; *Vita liquida*; *Paura
liquida*; *Modus vivendi*; *Consumo*,
dunque sono; *L'arte della vita*;
Capitalismo parassitario.

In copertina: Illustrazione di Onze.



€ 9,50 (i.i.)

eBook Laterza

Zygmunt Bauman

Amore Liquido

Sulla fragilità dei legami affettivi



Traduzione di Sergio Minucci
Titolo originale:
Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds
Collana: Economica Laterza [388]
18^a edizione

© 2013, Gius. Laterza & Figli - © 2003, Polity Press, Cambridge (UK) e Malden (Mass.)

Edizione digitale: 2013

<http://www.laterza.it>

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari
Realizzato da Graphiservice s.r.l. - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN: 978-88-420-7964-4

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata

Sommario

Prefazione.

Capitolo 1. Innamorarsi e disamorarsi.

Capitolo 2. Dentro e fuori la cassetta degli attrezzi della socialità.

«Homo sexualis»: orfano e orbo.

«Communitas» in vendita.

Capitolo 3. Sulla difficoltà ad amare il prossimo.

Capitolo 4. Aggregazione smantellata.

Note al testo

Note al capitolo 1

Note al capitolo 2

Note al capitolo 3

Note al capitolo 4

Il libro

La solitudine genera insicurezza, ma altrettanto fa la relazione sentimentale. In una relazione, puoi sentirti insicuro quanto saresti senza di essa, o anche peggio. Cambiano solo i nomi che dai alla tua ansia. I protagonisti di questo libro sono gli uomini e le donne nostri contemporanei, che anelano la sicurezza dell'aggregazione e una mano su cui poter contare nel momento del bisogno. Eppure sono gli stessi che hanno paura di restare impigliati in relazioni stabili e temono che un legame stretto comporti oneri che non vogliono né pensano di poter sopportare.

Amore Liquido:
Sulla fragilità dei legami affettivi

Prefazione

Ulrich, l'eroe del grande romanzo di Robert Musil, era - come il titolo stesso dell'opera ci informa - "Der Mann ohne Eigenschaften": l'uomo senza qualità. Non avendo qualità proprie, ereditate o definitivamente e inscindibilmente acquisite, Ulrich doveva conquistarsi qualunque qualità potesse desiderare ricorrendo al proprio ingegno e acume; tuttavia, nessuna di queste qualità acquisite aveva garanzia di durata eterna in un mondo pieno di segnali sconcertanti, incline a mutamenti repentini e assolutamente imprevedibili.

L'eroe di questo libro è "Der Mann ohne Verwandtschaften": l'uomo senza legami, e in particolare senza legami fissi quali potevano essere i vincoli di consanguineità ai tempi di Ulrich. Non avendo legami indissolubili e dati una volta per tutte, l'eroe di questo libro - l'abitante della nostra società liquido-moderna - e i suoi successori sono oggi obbligati a costruire qualunque legame intendano usare come ponte di collegamento con il resto dell'umanità ricorrendo alle proprie doti e capacità di dedizione. Slegati da tutto, essi devono connettersi... Nessuna delle connessioni usate per colmare il vuoto lasciato dai vecchi legami ormai logori o già spezzati ha tuttavia garanzia di durata. E comunque, devono essere legami «allentati», di modo che si possano sciogliere senza troppe lungaggini non appena lo scenario venga a mutare - e nell'epoca della modernità liquida ciò accadrà di certo, e ripetutamente.

L'estrema fragilità dei legami umani, la sensazione di insicurezza che essa incute e gli opposti desideri - stringere i legami e mantenerli allentati - che tale sensazione genera è ciò che questo libro tenterà di rilevare, illustrare e interpretare.

Non possedendo l'acume visionario di Musil, la forza espressiva delle sue pennellate e la ricchezza cromatica della sua tavolozza - non avendo in pratica nessuno dei suoi tanti e squisiti talenti che gli hanno permesso di fare dell'"Uomo senza qualità" il ritratto perfetto dell'uomo moderno - mi limiterò a tratteggiare una serie di bozzetti anziché tentare di realizzare un ritratto a tutto tondo, e tanto meno finito. Il massimo obiettivo che posso sperare di raggiungere è comporre una sorta di identikit, un collage, da cui però anche alla fine mancheranno diversi pezzi: toccherà ai lettori completare l'opera.

Il principale eroe di questo libro è la "relazione" umana, mentre gli altri protagonisti sono uomini e donne, nostri contemporanei, disperati perché abbandonati a se stessi, che si sentono degli oggetti a perdere, che anelano la sicurezza dell'aggregazione e una mano su cui poter contare nel momento del bisogno, e quindi ansiosi di «instaurare relazioni» ma al contempo timorosi di restare impigliati in relazioni «stabili», per non dire definitive, poiché paventano che tale condizione possa comportare oneri e tensioni che non vogliono né pensano di poter sopportare e che dunque possa fortemente limitare la loro tanto

agognata libertà di... sì, avete indovinato, di instaurare relazioni.

Nel nostro mondo di individualismo rampante, le relazioni presentano i loro pro e contro. Vacillano costantemente tra un dolce sogno e un orribile incubo, e nessuno può mai dire quando l'uno si trasforma nell'altro. Quasi sempre le due manifestazioni coabitano, sebbene a diversi livelli di coscienza. In uno scenario di vita liquido-moderno, le relazioni sono forse le più diffuse, acute, sentite e sgradevoli incarnazioni dell'ambivalenza. E questo è il motivo, si potrebbe sostenere, per cui sono saldamente al centro dell'attenzione degli individui-per-decreto dell'era liquido-moderna e forse al primo posto nella loro agenda di vita.

Oggi giorno quello delle «relazioni» è l'argomento sulla bocca di tutti, ed evidentemente l'unico gioco cui valga la pena di partecipare, nonostante i noti rischi che comporta. Alcuni sociologi, adusi a confezionare teorie in base a statistiche tratte dai sondaggi d'opinione e dalle banalità in essi registrate, balzano subito alla conclusione che i loro contemporanei sono tutti alla ricerca di amicizie, legami, aggregazione, comunità. In realtà, tuttavia (quasi a voler seguire la regola di Martin Heidegger che le cose si rivelano alla nostra coscienza solo attraverso la frustrazione che provocano - allorché vanno in malora, svaniscono, tradiscono le nostre aspettative o la propria natura), oggi giorno l'attenzione dell'uomo tende a incentrarsi sulle soddisfazioni che le relazioni si spera arrechino proprio perché per qualche verso non sono state ritenute pienamente e realmente soddisfacenti; e qualora invece soddisfino appieno, si scopre spesso che il prezzo di tale appagamento è eccessivo e inaccettabile. Nel loro famoso esperimento, Miller e Dollard videro i loro topi di laboratorio raggiungere l'apice dell'eccitazione e della paura quando la forza di attrazione e repulsione, vale a dire quando la minaccia dello shock elettrico e la promessa di un pasto gustoso, erano in perfetto equilibrio...

Non sorprende che le «relazioni» siano uno dei principali motori dell'odierno «boom delle consulenze». La complessità è troppo densa, troppo ostica, troppo difficile da sbrogliare perché gli individui possano farcela da soli. L'agitazione dei topi di Miller e Dollard si trasformava fin troppo spesso in paralisi. Un'incapacità di scegliere tra attrazione e repulsione, tra speranze e paure, che si rifletteva in un'incapacità di agire.

A differenza dei topi, gli esseri umani che vengono a trovarsi in tale condizione possono chiedere aiuto a degli esperti in materia pronti a offrire i loro servizi; a pagamento, s'intende. Ciò che essi sperano di sentirsi dire dagli esperti è come far quadrare il cerchio, come avere la botte piena e la moglie ubriaca, come godere delle gioie della relazione senza doverne ingoiare anche i bocconi amari; come costringere la relazione a dare senza prendere, a offrire senza chiedere, ad appagare senza opprimere.

Dal canto loro, gli esperti sono ben felici di prestare aiuto, sicuri del fatto che la domanda dei loro servizi non si esaurirà mai dal momento che non esiste mole di consigli, per quanto imponente, che possa trasformare un cerchio in un quadrato... I loro suggerimenti abbondano, sebbene quasi sempre facciano poco più che elevare la pratica comune al livello della conoscenza comune e di elevare quest'ultima al livello di erudita, autorevole teoria. I riconoscenti destinatari dei consigli sfogliano avidamente le rubriche «affari di cuore» di mensili e settimanali patinati o dei supplementi ai quotidiani seri e meno seri, per sentire ciò che sperano di sentire da chi «se ne intende» essendo troppo timidi o vergognosi per sostenerlo in prima persona; per ficcare il naso nelle faccende di «altri come loro» e trarre un qualche sollievo dalla consapevolezza confermata-dagli-esperti di non essere soli nei loro solitari tentativi di superare le difficoltà.

E così i lettori imparano, attraverso l'esperienza di altri lettori riciclata dagli esperti, che potrebbero tentare di imbastire una «relazione tascabile» che si può «tirar fuori all'occorrenza» e quindi rificare in tasca quando non serve più. O che le relazioni sono

come i succhi Ribena: troppo concentrati, nauseanti e forse dannosi per la salute, e che quindi –come questi – vanno diluite prima di essere consumate. O che le «coppie semi-libere» vanno elogiate come dei «rivoluzionari che hanno fatto scoppiare la soffocante bolla della coppia». O che le relazioni, così come avviene con le automobili, andrebbero sottoposte a regolare tagliando di revisione per accertarne il buon funzionamento. Nel complesso, ciò che imparano è che l'impegno, e in particolare l'impegno a lungo termine, è la trappola che il tentativo di «instaurare relazioni» deve evitare più di qualunque altra. Un esperto della materia informa i lettori che «se vi impegnate, per quanto alla leggera, ricordate che probabilmente state chiudendo la porta ad altre possibilità romantiche che potrebbero essere più soddisfacenti e appaganti». Un altro esperto è ancora più esplicito: «Le promesse di impegno non hanno senso nel lungo periodo [...]». Come ogni altro tipo di investimento, hanno alti e bassi». E così, se desiderate «instaurare relazioni», mantenete le dovute distanze; se volete che il vostro stare insieme sia appagante, non offrite o chiedete impegno. Lasciate sempre tutte le porte aperte.

I residenti di Leonia, una delle "Città invisibili" di Calvino, direbbero, se interrogati al riguardo, che la loro passione è «il godere delle cose nuove e diverse» Infatti, ogni mattina la popolazione «indossa vestaglie nuove fiammanti, estrae dal più perfezionato frigorifero barattoli di latta ancora intonsi, ascoltando le ultime filastrocche dall'ultimo modello di apparecchio» Ma ogni mattina «i resti della Leonia di ieri aspettano il carro dello spazzaturaio», tanto che vien da chiedersi se la vera passione dei leoniani non sia invece «l'espellere, l'allontanare da sé, il mondarsi d'una ricorrente impurità» Se così non fosse, non si capisce perché mai gli spazzaturai vengono «accolti come angeli», benché il loro compito sia «circondato da un rispettoso silenzio», cosa del tutto comprensibile: «una volta buttata via la roba nessuno vuole più averci da pensare»

Pensiamoci un attimo...

Non è che i residenti del nostro mondo liquido-moderno, proprio come fanno gli abitanti di Leonia, dicono una cosa e ne pensano un'altra? Affermano che il loro desiderio, scopo, sogno o passione è «instaurare relazioni» Ma di fatto non sono forse soprattutto preoccupati di come evitare che i loro rapporti si condensino e coagolino?

Davvero cercano, come dicono, relazioni durevoli, o piuttosto non desiderano più di ogni altra cosa che quelle relazioni siano superficiali e leggere di modo che se ne possano «disfare in qualunque momento», alla stregua delle ricchezze di Richard Baxter, che dovevano «poggiare sulle spalle come una mantellina»? In definitiva, che tipo di consiglio cercano davvero: come cementare una relazione, o come – qualora lo si volesse –mettervi fine senza danno e con la coscienza a posto? Non esiste una risposta facile a tale quesito, per quanto vada posto e continuerà ad esserlo fintanto che gli abitanti del mondo liquido-moderno continueranno a penare sotto il pesante fardello del più ambiguo dei tanti compiti ambigui che sono chiamati quotidianamente ad affrontare.

Forse l'idea stessa di «relazione» accresce la confusione. Nonostante gli sforzi profusi da tutte le anime infelici alla ricerca di una relazione e dai loro esperti, tale concetto resiste ai tentativi di epurarlo di tutte le sue connotazioni negative o preoccupanti; continua a evocare vaghe minacce e foschi presagi; emana in un solo alito il piacere dello stare insieme e l'orrore del cadere in trappola. Forse questo è il motivo per cui, anziché riferire la propria esperienza e le proprie prospettive in termini di «rapporti» e «relazioni», uomini e donne parlano sempre più spesso (aiutati e spalleggiati dagli esperti consulenti) di connessioni, di «connettersi» o di «essere connessi». Anziché parlare di partner, preferiscono parlare di «reti» ("networks"). Che meriti ha il linguaggio della «connettività» rispetto a quello delle «relazioni»?

A differenza di «relazioni», «parentele», «partnership» e di nozioni simili che puntano

l'accento sul reciproco impegno ed escludono o passano sotto silenzio il loro opposto, il disimpegno e il distacco, il termine «rete» indica un contesto in cui è possibile con pari facilità entrare e uscire; impossibile immaginare una rete che non consenta entrambe le attività. In una rete, connettersi e sconnettersi sono entrambe scelte legittime, godono del medesimo status e hanno pari rilevanza. Non ha senso chiedersi quale di queste due attività complementari costituisca l'«essenza» della rete.

«Rete» suggerisce momenti in cui si è «in contatto» intervallati a periodi di libera navigazione. In una rete le connessioni avvengono su richiesta e possono essere interrotte a proprio piacimento. Una relazione «indesiderata ma indissolubile» è esattamente ciò che rende il termine «relazione» così infido. Una «connessione indesiderata», per contro, è un ossimoro: le connessioni possono essere e sono interrotte ben prima che inizino a diventare invisibili.

Le connessioni sono «relazioni virtuali». A differenza delle relazioni di un tempo (per non parlare delle relazioni «serie» e tanto meno degli impegni a lungo termine) sembrano fatte a misura di uno scenario di vita liquido-moderno in cui si presume e si spera che le «possibilità romantiche» (e non solo quelle) si susseguano a ritmo crescente e in quantità sempre copiosa, facendo a gara nel superarsi a vicenda e nel lanciare promesse di essere «più soddisfacenti e appaganti». A differenza delle «relazioni vere», le «relazioni virtuali» sono facili da instaurare e altrettanto facili da troncare. Appaiono frizzanti, allegre e leggere rispetto all'inerzia e alla pesantezza di quelle «vere». Un ventottenne di Bath, intervistato in merito alla crescente popolarità dei siti per appuntamenti su Internet a discapito dei bar per single o delle rubriche per cuori solitari, così spiegò il pregio decisivo della relazione elettronica: «Puoi sempre premere il pulsante 'cancella».

Quasi a ubbidire alla legge di Gresham, le relazioni virtuali (ridenominate «connessioni») dettano il modello che esclude tutti gli altri tipi di relazione. Ciò tuttavia non rende certo felici gli uomini e le donne che cedono alla pressione; di certo non più felici di quanto li rendesse l'esercizio di relazioni pre-virtuali. Si guadagna qualcosa e si perde qualcos'altro.

Come ha osservato Ralph Waldo Emerson, quando si pattina sul ghiaccio sottile, la salvezza sta nella velocità. Se la qualità difetta, si cerca redenzione nella quantità. Se «gli impegni sono privi di significato» mentre le relazioni non sono più meritevoli di fiducia ed è poco probabile che durino, si tende inevitabilmente a sostituire le partnership con le reti. Ma anche così acquietarsi e stabilizzarsi si rivela ancor più difficile (e quindi più scoraggiante) di prima, perché ora mancano le doti che servirebbero per far funzionare la cosa. Essere sempre in movimento, un tempo un privilegio e una conquista, diventa un obbligo. Andare sempre di corsa, un tempo un'eccitante avventura, si trasforma in una fatica massacrante. E cosa più importante, quella fastidiosa incertezza e quella confusione opprimente, che la velocità avrebbe dovuto spazzare via, si rifiutano di sparire. La facilità del disimpegno e l'interruzione su richiesta dei rapporti non riduce i rischi; semplicemente li distribuisce - insieme alle angosce che sempre li accompagnano - in modo diverso.

Questo libro è dedicato ai rischi e alle angosce del vivere insieme, e in disparte, nel nostro mondo liquido-moderno.

1.

Innamorarsi e disamorarsi

«Mio caro amico, vi mando un'operetta di cui solo ingiustamente si potrebbe dire che non ha né capo né coda, poiché, al contrario, tutto in essa è, nello stesso tempo, e testa e coda, alternativamente e reciprocamente. Considerate, vi prego, quali mirabili comodità questa combinazione offre a tutti noi, a voi, a me e al lettore. Possiamo tagliare dove vogliamo: io la mia fantasticheria, voi il manoscritto, il lettore la sua lettura; infatti, la riluttante volontà di quest'ultimo non la sospendo all'interminabile filo di un intreccio superfluo. Staccate pure una vertebra, e i due pezzi di questa tortuosa fantasia si ricongiungeranno senza sforzo. Spezzatela in numerosi frammenti e vedrete che ognuno di essi può esistere separatamente. Nella speranza che alcuni di questi tronconi resteranno vivi abbastanza da piacervi e divertirvi, oso dedicarvi l'intero serpente».

Così Charles Baudelaire presentò "Le spleen de Paris" ai propri lettori. Che peccato.

Altrimenti avrei tanto desiderato poter scrivere un preambolo più o meno come questo per introdurre quanto seguirà. Ma purtroppo lo ha già fatto lui, e quindi posso "soltanto" citarlo. Walter Benjamin espungerebbe ovviamente la parola «soltanto» da quest'ultima frase. E ripensandoci, anche io farei altrettanto.

«Spezzatela in numerosi frammenti e vedrete che ognuno di essi può esistere separatamente» L'opera uscita dalla penna di Baudelaire aveva certamente questa dote; se lo stesso può dirsi di questa sorta di zibaldone non sta a me deciderlo, bensì ai lettori.

La famiglia dei pensieri è piena di nani. Ecco perché furono inventati la logica e il metodo, e una volta inventati, accolti a braccia aperte e con riconoscenza dai pensatori. I nani possono mascherare e infine dimenticare il proprio nanismo se avvolti nell'imponente splendore di colonne in marcia e schieramenti di battaglia.

Una volta serrati i ranghi, chi mai si accorgerà della minuscola statura dei soldati? Si può creare un esercito dall'aspetto terrificante allineando in ordine di battaglia file su file di pigmei...

Forse, fosse soltanto per compiacere i maniaci della metodologia, avrei dovuto fare altrettanto con questi frammenti sparsi. Ma non avendo tempo a sufficienza per completare una simile opera, sarebbe stato folle da parte mia pensare prima all'ordine dei ranghi e lasciare a un secondo momento la chiamata alle armi...

Ripensandoci: forse il tempo a disposizione mi è parso troppo breve non a causa della mia ormai veneranda età, ma perché quanto più vecchi si diventa tanto più si impara che

per quanto grandi i pensieri possano sembrare, non lo saranno mai abbastanza da inglobare, e tanto meno trattenere, la munifica prodigalità dell'esperienza umana. Ciò che sappiamo, desideriamo sapere, cerchiamo di sapere, dobbiamo tentare di sapere a proposito dell'amore o del suo rifiuto, dell'essere soli o in compagnia e del morire soli o in compagnia: può tutto ciò essere ottimizzato, messo a posto, può soddisfare gli standard di coerenza, coesione e completezza stabiliti per le questioni di minor importanza? Forse sì, ma chissà quando.

Non è forse vero che una volta che è stato detto tutto sulle più importanti questioni della vita umana, rimangono ancora da dire le cose più importanti?

"L'amore e la morte, i due protagonisti di questa storia che non ha trama né epilogo ma condensa in gran parte l'urlo e il furore della vita, consentono più di qualunque altro tema questa sorta di riflessione/scrittura/lettura".

Sostiene Ivan Klima: poche cose si avvicinano alla morte quanto l'amore corrisposto.

Ciascuna apparizione dell'una o dell'altro è un evento unico ma anche definitivo, che non ammette repliche, non concede appelli, non consente deroghe. Ciascuna di esse deve essere ed è un evento a sé stante. Ciascuna di esse nasce per la prima volta, o rinasce, ogni qual volta entra in scena, sempre spuntando dal nulla, dall'oscurità del non-essere, senza un passato né un futuro. Ciascuna di esse, ogni volta, parte dall'inizio, mettendo a nudo la superfluità di trame passate e la vacuità di ogni trama futura.

Nessuno può sperimentare due volte lo stesso amore o la stessa morte – così come, ci diceva Eraclito, nessuno può bagnarsi due volte nello stesso fiume. Entrambi sono eventi definitivi, irriguardosi e indifferenti a tutto il resto.

Bronislaw Malinowski era solito dileggiare i diffusionisti, accusati di confondere le collezioni museali con altrettante genealogie: bastava che vedessero dei rozzi utensili di selce in teche di vetro allineati dinanzi a manufatti più raffinati, per parlare di «storia degli utensili». Ciò equivaleva a dire, ironizzava Malinowski, che un'ascia di pietra ne avesse generata un'altra, allo stesso modo in cui, poniamo, l'"hipparion" aveva dato alla luce l'"equus caballus" in tempi remotissimi. Le origini dei cavalli sono certo riconducibili ad altri cavalli, ma gli utensili non sono antesignani o discendenti di altri utensili. A differenza dei cavalli, gli utensili non hanno una storia propria: essi per così dire cadenzano le singole biografie umane e le storie collettive; sono effusioni o sedimenti di tali biografie e storie.

Lo stesso può dirsi a proposito dell'amore e della morte. Consanguineità, affinità, relazioni causali sono tutti elementi della individualità ("selfhood") e/o dell'aggregazione umana. Amore e morte non hanno una storia propria: sono eventi che accadono nella storia dell'uomo – ciascuno di essi autonomo, "non" connesso (e tanto meno in modo "causale") ad altri eventi «simili», se non in ricostruzioni umane bramosse di individuare – inventare – a posteriori le connessioni e comprendere l'incomprensibile.

E dunque non si può imparare ad amare; così come non si può imparare a morire. Né si può imparare l'elusiva – inesistente, per quanto ardentemente desiderata – arte di non rimanerne impigliati e tenersene alla larga. A tempo debito, l'amore e la morte colpiranno; solo che non abbiamo la benché minima idea di quando tale ora scoccherà. In qualsiasi momento giunga, ti coglierà impreparato. Amore e morte sbucheranno dalle tue preoccupazioni quotidiane "ab nihilo", dal nulla. Tutti noi siamo naturalmente inclini a guardarci indietro per acquisire saggezza dalle esperienze passate; tenderemo di scovare gli antecedenti, di applicare l'infallibile principio di un "post hoc" che è sicuramente il "propter hoc", di tracciare una genesi «significativa» dell'evento, e il più delle volte ci

riusciremo. Abbiamo bisogno di riuscirci per il conforto spirituale che tale successo arreca: esso infatti resuscita, seppur in modo indiretto, la fede nella regolarità del mondo e nella prevedibilità degli eventi, indispensabile per la propria salute mentale. Produce anche un'illusione di saggezza acquisita, di apprendimento, e soprattutto di una saggezza che è possibile imparare, così come si impara a impiegare i canoni dell'induzione di John Stuart Mill, a guidare l'auto, a mangiare con i bastoncini cinesi o a fare una buona impressione in un colloquio di lavoro.

Nel caso della morte l'apprendimento è ovviamente confinato all'esperienza altrui e dunque si tratta di un'illusione "in extremis". L'esperienza altrui non può essere realmente appresa come esperienza; nel prodotto finale dell'apprendimento dell'oggetto non si può mai separare l'"Erlebnis" originale dal contributo creativo delle capacità di immaginazione del soggetto. L'esperienza altrui può essere appresa solo nella veste di una storia elaborata, interpretata, di quanto è stato vissuto da altri.

Forse qualche gatto ha davvero, come il Tom del cartone animato "Tom e Jerry", nove vite o più, e forse qualche convertito può davvero finire col credere di essersi reincarnato, ma resta il fatto che la morte, come la nascita, avviene una sola volta; non c'è modo di imparare a «fare meglio la prossima volta» da un evento che non sarà mai più rivissuto.

"L'amore sembra godere di uno status diverso rispetto agli altri eventi irripetibili".

Certo, è possibile innamorarsi più di una volta, e c'è chi si vanta - o si lamenta - di innamorarsi e disamorarsi fin troppo spesso. Ciascuno di noi avrà certamente conosciuto o sentito parlare di tali persone particolarmente «facili a innamorarsi» o «vulnerabili all'amore».

Esistono fondati motivi per considerare l'amore, e in particolare lo stato di «innamoramento», come una condizione - quasi per sua natura - ricorrente, soggetta a ripetersi o che addirittura solleciti ripetuti tentativi. Quasi tutti noi potremmo citare un certo numero di volte in cui abbiamo pensato di esserci innamorati e di amare qualcuno. Si può supporre (ma è una supposizione fondata) che oggi si vadano rapidamente ampliando i ranghi di chi tende ad assegnare il nome di amore a più di una delle proprie esperienze di vita, di chi non è disposto a giurare che l'amore attualmente vissuto sarà l'ultimo, e di chi si aspetta altre esperienze simili in futuro.

Qualora la supposizione dovesse rivelarsi esatta, ci sarebbe ben poco da sorprendersi.

Dopo tutto, la definizione romantica dell'amore come vincolo che dura «finché morte non ci separi» è decisamente fuori moda - resa obsoleta dal radicale sconvolgimento delle strutture di parentela su cui fondava e dalle quali traeva vigore e rilevanza. Ma la caduta in disuso di tale nozione ha finito inevitabilmente con l'abbassare il livello di difficoltà delle prove che un'esperienza deve superare per fregiarsi del titolo di «amore». Non sono le persone che raggiungono gli alti standard dell'amore ad essere aumentate: sono gli standard ad essersi abbassati; di conseguenza, l'orizzonte delle esperienze cui si attribuisce la parola amore si è espanso a dismisura. Le avventure di una notte vengono classificate col nome in codice «fare l'amore».

Questa improvvisa abbondanza e palese disponibilità di «esperienze amorose» potrebbe alimentare e di fatto alimenta la convinzione che l'amore (l'innamorarsi, il chiedere amore) sia un'arte che si può imparare e la cui padronanza aumenti in base al numero di esperimenti e all'assiduità di esercizio. Si potrebbe finanche credere (e fin troppo spesso lo si fa) che le capacità amatorie crescano via via che si accumula esperienza; che il prossimo amore sarà un'esperienza ancor più entusiasmante di quella attualmente vissuta, ma sempre meno di quella che verrà ancora dopo.

Ma si tratta di un'altra pia illusione... Il tipo di conoscenza che cresce di volume via via che l'elenco delle storie d'amore si allunga è quella dell'«amore» vissuto come sequela di episodi distinti, brevi e appassionanti, consumati con la consapevolezza "a priori" di fragilità e brevità. Il genere di capacità che si acquisisce è quella di «finire subito e cominciare daccapo» di cui, secondo Soren Kierkegaard, il Don Giovanni di Mozart era il massimo archetipo. Ma benché guidato dalla compulsione a ritentare e ossessionato dall'imperativo di impedire che ciascun tentativo presente fosse un ostacolo a tentativi futuri, Don Giovanni fu anche un archetipo di uomo «incapace di amare». Se il fine dell'infaticabile ricerca e sperimentazione di Don Giovanni fosse stato l'amore, la compulsione a sperimentare avrebbe sconfitto tale fine. Si sarebbe tentati di dire che il risultato della pretesa «acquisizione di capacità» sia destinato a essere, come nel caso di Don Giovanni, il "dis-imparare" ad amare: una «addestrata incapacità» di amare.

Siffatto esito – la vendetta dell'amore, per così dire, contro chi osa sfidarne la natura – era ben prevedibile. Si può imparare a svolgere un'attività laddove esista una serie di regole fisse riferite a uno scenario stabile, monotonamente ripetitivo, che ne favorisce l'apprendimento, la memorizzazione e il successivo espletamento. In un ambiente instabile, la capacità di ricordare e l'acquisizione di abitudini – marchi di fabbrica di un apprendimento coronato da successo – sono non soltanto controproducenti, ma potenzialmente letali. Ciò che, col passare del tempo, continua a dimostrarsi fatale per i topi che infestano le fogne delle città – quelle creature intelligentissime capaci di imparare subito a distinguere i bocconi buoni da quelli avvelenati – è l'elemento di instabilità, di sovvertimento delle regole, introdotto nella rete di cunicoli e canali sotterranei dalla irregolare, inapprendibile, imprevedibile, assolutamente impenetrabile «alterità» di altre creature intelligenti: gli esseri umani, creature note per la loro inclinazione a infrangere la routine e a scompaginare qualunque distinzione tra regolarità e contingenza. Se tale distinzione viene a mancare, l'apprendimento (nella misura in cui con questo termine si intende l'acquisizione di consuetudini utili) è impossibile. Chi si ostina a decidere le proprie azioni sulla base dei precedenti – come i generali, noti per la loro inclinazione a reiterare sempre l'ultimo genere di guerra dimostratosi vincente – corre rischi suicidi e va incontro a un mare di guai.

"È insito nella natura dell'amore il fatto che – come Lucano osservò duemila anni fa e Francis Bacon ripeté molti secoli dopo – esso non possa che significare il consegnarsi in ostaggio al destino".

Nel "Simposio" di Platone, la profetessa Diotima di Mantinea (che significa più o meno Onoradio di Città dell'Oracolo) fece notare a Socrate, il quale ne convenne, che «l'amore non è amore del bello, come tu credi [...] ma generazione e procreazione nel bello» Amare significa desiderare di «generare e procreare», e dunque chi ama «quando si avvicina al bello diviene ilare, e nella sua letizia si effonde e procrea e genera» [01]. In altre parole, non è nella brama di cose pronte per l'uso, belle e finite, che l'amore trova il proprio significato, ma nello stimolo a partecipare al divenire di tali cose. L'amore è simile alla trascendenza; non è che un altro nome per definire l'impulso creativo e in quanto tale è carico di rischi, dal momento che nessuno può mai sapere dove andrà a finire tutta la creazione.

In ogni amore, ci sono almeno due esseri, ciascuno dei quali è la grande incognita nelle equazioni dell'altro. È questo che fa percepire l'amore come un capriccio del destino: quello strano e misterioso futuro, impossibile da predire, prevenire o evitare, accelerare o arrestare. Amare significa offrirsi a quel destino, alla più sublime di tutte le condizioni

umane, una condizione in cui paura e gioia si fondono in una miscela che non permette più ai suoi ingredienti di scindersi. E offrirsi a quel destino significa, in ultima analisi, l'accettazione della libertà nell'essere: quella libertà che è incarnata nell'Altro, il compagno in amore. Come afferma Erich Fromm, «la soddisfazione, nell'amore individuale, non può essere raggiunta senza la capacità di amare il prossimo con umiltà, fede e coraggio», solo per poi aggiungere, tristemente, che in «una cultura in cui queste qualità sono rare, l'acquisizione della capacità di amare è condannata a restare un successo raro» [02].

E così è infatti, in una cultura consumistica come la nostra, che predilige prodotti pronti per l'uso, soluzioni rapide, soddisfazione immediata, risultati senza troppa fatica, ricette infallibili, assicurazione contro tutti i rischi e garanzie del tipo «soddisfatto o rimborsato». Quella di imparare l'arte di amare è la promessa (falsa, ingannevole, ma che si spera ardentemente essere vera) di rendere l'«esperienza dell'amore» simile ad altre merci, che attira e seduce sbandierando tutte queste qualità e promettendo soddisfazioni immediate e risultati senza sforzi.

Senza umiltà e coraggio non c'è amore. Sono qualità entrambe indispensabili, in dosi massicce, ogni qual volta ci si addentra in una terra inesplorata e non segnata sulle mappe, e quando tra due o più esseri umani scocca l'amore, è proprio in questo tipo di territorio che vengono spinti.

"L'eros, come afferma Levinas [03], è diverso dal possesso e dal potere; non è né una battaglia né una fusione – e non è neanche conoscenza".

L'eros è «una relazione con l'alterità, con il mistero, vale a dire con il futuro, con ciò che è assente dal mondo che contiene ogni cosa che c'è...». «Il pathos dell'amore consiste nell'insormontabile dualità degli esseri». I tentativi di superare tale dualità, di domare il bizzoso e addomesticare il riotto, di rendere l'ignoto prevedibile e incatenare il girovago: tutte queste cose sono la campana a morte dell'amore. L'eros non sopravvive alla dualità. Quando si parla di amore, possesso, potere, fusione e disincanto sono i Quattro cavalieri dell'Apocalisse.

In ciò risiede la meravigliosa fragilità dell'amore, accanto al suo sciagurato rifiuto di sopportare la vulnerabilità a cuor leggero. L'amore punta sempre all'irrevocabilità, ma nel momento del trionfo subisce la sua sconfitta definitiva. L'amore si sforza costantemente di eliminare le proprie fonti di precarietà e apprensione, ma qualora ci riesca inizia rapidamente ad avvizzire, e svanisce. Eros è posseduto dal fantasma di Thanatos, che nessun incantesimo può esorcizzare. Non è una questione di precocità di Eros, e non ci sono insegnamenti o espedienti da autodidatta che possano liberarlo da tale morbosa – suicida – inclinazione.

La sfida, l'attrazione, la seduzione dell'Altro rende ogni distanza, per quanto piccola o minuscola, insopportabilmente grande. Un piccolo fossato appare un precipizio.

Fusione o sopraffazione appaiono le uniche cure per il tormento che ne consegue. E non c'è che un tenue confine, fin troppo facile da dimenticare, tra una morbida e gentile carezza e una morsa d'acciaio inesorabile. Eros non può essere fedele a se stesso senza dispensare l'una, ma non può farlo senza rischiare di infliggere l'altra.

Eros tende una mano verso l'altro, ma la stessa mano che accarezza può anche stringere e stritolare.

"Per quanto abbia potuto imparare sull'amore e l'innamoramento, la tua sapienza può

giungere solo, come il Messia di Kafka, un giorno dopo il suo arrivo".

Finché dura, l'amore è in bilico sull'orlo della sconfitta. Man mano che avanza dissolve il proprio passato; non si lascia alle spalle trincee fortificate in cui potersi ritrarre e cercare rifugio in caso di difficoltà. E non sa cosa lo attende e cosa può serbargli il futuro. Non acquisterà mai fiducia sufficiente a disperdere le nubi e debellare l'ansia. L'amore è un mutuo ipotecario su un futuro incerto e imperscrutabile.

L'amore può essere, e spesso è, terrificante quanto la morte; solo che, a differenza di questa, maschera tale verità col vortice del desiderio e dell'eccitazione. La differenza tra amore e morte è paragonabile a quella che intercorre tra attrazione e repulsione.

Ripensandoci, tuttavia, non ne sarei così certo. Le promesse dell'amore sono di norma meno ambigue dei suoi doni. Così, la tentazione di innamorarsi è grande e travolgente, ma altrettanto lo è l'attrattiva della fuga. E la seduzione di cercare una rosa senza spine è costantemente in agguato, e resistervi impresa sempre ardua.

"Desiderio e amore, fratelli. A volte gemelli, mai però monozigoti".

Il desiderio è la brama di consumare. Di assorbire, divorare, ingerire e digerire - di annichilire. Il desiderio non necessita di altro stimolo che la presenza dell'alterità.

Tale presenza è sempre e già un affronto e un'umiliazione. Il desiderio è la voglia di vendicare l'affronto e sfuggire all'umiliazione. È una compulsione a colmare il divario con l'alterità, in quanto attrae e repelle, seduce con la promessa dell'inesplorato e irrita con la sua evasiva, pervicace diversità. Il desiderio è un impulso a spogliare l'alterità della sua diversità e, così facendo, a delegittimarla. Dal processo di esplorazione, assaggio, familiarizzazione e addomesticamento l'alterità uscirebbe con l'aculeo della tentazione estratto e spezzato. Se sopravvive alla cura, è fatta. Il pericolo, tuttavia, è che nel corso di tale processo i suoi frammenti non digeriti saranno precipitati dal regno dei beni di consumo a quello dei rifiuti.

I beni di consumo attraggono, i rifiuti respingono. Dopo il desiderio viene lo smaltimento dei rifiuti. A quanto pare, è l'eliminazione di ogni traccia di diversità dall'alterità "e" lo smaltimento del guscio essiccato che si coagulano nella gioia della soddisfazione, destinata a dissiparsi non appena terminato il lavoro. Nella sua essenza, il desiderio è un impulso di distruzione. Nonché, sebbene obliquamente, un impulso di "auto"-distruzione: il desiderio è contaminato, sin dalla sua nascita, dalla brama di morte. Questo è tuttavia il suo segreto strettamente custodito; custodito soprattutto da se stesso.

Per contro, l'amore è il desiderio di prendersi cura e di preservare l'oggetto della propria cura. Un impulso centrifugo, a differenza del desiderio, che è centripeto. Un impulso a espandersi, a fuoriuscire, a protendersi all'esterno; a ingerire, assorbire e assimilare il soggetto nell'oggetto, non viceversa come nel caso del desiderio.

L'amore consiste nell'aggiungere qualcosa al mondo, e ciascuna aggiunta è la traccia vivente dell'io amante; nell'amore, il proprio io viene a poco a poco trapiantato nel mondo. "L'io amante si espande attraverso il proprio donarsi all'oggetto amato".

L'amore consiste nella sopravvivenza dell'io attraverso l'alterità dell'io. E dunque amore significa prepotente desiderio di proteggere, nutrire, riparare; e anche di accarezzare, coccolare e accudire, oppure di difendere gelosamente, isolare, imprigionare. Amore significa essere al servizio, stare a disposizione, attendere ordini, ma potrebbe anche significare espropriazione e sequestro di responsabilità.

Dominio attraverso la resa; sacrificio ripagato sotto forma di esaltazione. L'amore è un gemello siamese della brama di potere; nessuno dei due sopravviverebbe alla separazione.

Se il desiderio vuole consumare, l'amore vuole possedere. Se il soddisfacimento del

desiderio coincide con la distruzione del suo oggetto, l'amore cresce insieme alle sue acquisizioni e si realizza nella loro durabilità. Se il desiderio è autodistruttivo, l'amore è autopertpetuante.

Al pari del desiderio, l'amore è una minaccia per il proprio oggetto. Il desiderio distrugge il proprio oggetto, distruggendo nel processo se stesso; la rete protettiva che l'amore tesse amorevolmente intorno al proprio oggetto amato schiavizza l'oggetto stesso. L'amore cattura e pone il prigioniero sotto custodia; esegue un arresto per proteggere l'arrestato.

Desiderio e amore agiscono con finalità contrapposte. L'amore è una rete gettata sull'eternità, il desiderio è uno stratagemma per risparmiarsi l'onere di tessere la rete.

Fedele alla propria natura, l'amore si sforza di perpetuare il desiderio. Il desiderio, per contro, sfugge alle manette dell'amore.

"In una stanza affollata i vostri sguardi si incrociano; scocca la scintilla dell'attrazione. Chiacchierate, ballate, ridete, bevete qualcosa o scambiate qualche battuta, e tutto d'un tratto uno di voi chiede 'Da te o da me?' Nessuno dei due è alla ricerca di una cosa seria, ma poi, non si sa bene come, una notte può diventare una settimana, poi un mese, un anno, o anche più», osserva Catherine Jarvie (sul «Guardian Weekend») [04].

Un tale esito inatteso del lampo di desiderio e dell'avventura di una notte per estinguerlo è, come lo definisce la Jarvie, una «locanda emotiva a metà strada tra la libertà del 'frequentarsi e l'impegno di una relazione seria» (sebbene la «serietà», come l'autrice ricorda ai suoi lettori, non protegge certo una «relazione seria» dal naufragare, sommersa da «astio e recriminazioni», allorché uno dei due partner «resta coinvolto e vorrebbe continuare la relazione mentre l'altro ha voglia di rimettersi a caccia») Le locande - come tutte le altre sistemazioni e condizioni «transitorie» proprie di uno scenario fluido in cui ipotecare il futuro è impresa tanto disperata quanto offensiva - non sono necessariamente una cosa negativa (secondo la Jarvie e la dottoressa Valerie Lamont, una psicologa abilitata all'esercizio della professione e citata nell'articolo); ma ogni volta che «ti impegni sentimentalmente, per quanto alla leggera», «ricorda che stai probabilmente chiudendo la porta ad altre opportunità romantiche» (vale a dire, stai abdicando al diritto di «rimetterti a caccia», almeno fino a quando il partner non reclaims per primo tale diritto) Un'osservazione acuta, un giudizio sagace; sei in una situazione che ti obbliga a scegliere: desiderio e amore si escludono a vicenda.

Altre osservazioni acute: in una stanza affollata i vostri sguardi si incrociano, e tutto d'un tratto... Il desiderio di andare a letto insieme sboccia dal nulla, e non deve bussare molto alla porta perché gli si apra. Cosa forse alquanto insolita nel nostro mondo ossessionato dalla sicurezza, queste porte non hanno mai lucchetto. Niente telecamere a circuito chiuso pronte a rilevare la presenza di estranei e a separare gli intrusi malintenzionati dagli ospiti ben accettati. Un rapido controllo per vedere se i segni zodiacali sono compatibili (come avviene nella pubblicità televisiva di una marca di cellulari) e il gioco è fatto.

Forse parlare di «desiderio» è eccessivo. Come per lo shopping: oggi chi va per negozi non compra per soddisfare un desiderio, come ha osservato Harvie Ferguson, ma semplicemente "per togliersi una voglia". Ci vuole tempo (un tempo insostenibilmente lungo per gli standard di una cultura che aborre la procrastinazione e postula invece il «soddisfacimento immediato») per seminare, coltivare e nutrire il desiderio. Il desiderio ha bisogno di tempo per germogliare, crescere e maturare. Via via che il «lungo termine» diventa sempre più breve, la velocità con cui il desiderio giunge a maturazione resiste

ostinatamente all'accelerazione; il tempo occorrente per ottenere il ritorno sull'investimento della coltivazione del desiderio appare sempre più lungo, lo si avverte esasperante e insopportabile.

I direttori dei centri commerciali non hanno avuto dai loro azionisti tutto questo tempo, ma neanche vogliono che le decisioni sugli acquisti siano indotte da motivazioni che nascono e maturano in modo casuale, né desiderano abbandonarne la coltivazione alle inesperte, inaffidabili e autonome gesta dei clienti. Tutte le motivazioni atte a indurre gli acquirenti a comprare devono nascere sul posto, mentre si gira per il centro. E una volta espletato il compito, possono anche morire sul posto (quasi sempre tramite un suicidio assistito). La loro aspettativa di vita non deve necessariamente superare il tempo occorrente ai clienti per andare dall'entrata alle casse.

Oggigiorno i centri commerciali tendono a essere progettati pensando a desideri facili a nascere e rapidi a estinguersi, non all'onerosa e protratta creazione e coltivazione dei desideri. L'unico desiderio che una visita a un centro commerciale deve instillare (e instilla) è quello del reiterare all'infinito l'eccitante momento del «lasciarsi andare», del dare briglia sciolta alle proprie voglie senza un copione prestabilito. La brevità della loro aspettativa di vita è il pregio maggiore delle voglie, ciò che le rende preferibili ai desideri. Togliersi una voglia, diversamente dall'esaudire un desiderio, è soltanto un atto estemporaneo, che si spera non lasci conseguenze durevoli che potrebbero ostacolare ulteriori momenti di estasi gioiosa. Nel caso delle relazioni, e delle relazioni sessuali in particolare, seguire le voglie anziché i desideri significa lasciare la porta bene aperta «ad altre opportunità romantiche» le quali, come la dottoressa Lamont sostiene nell'articolo di Catherine Jarvie, potrebbero «rivelarsi più soddisfacenti e appaganti».

"Mentre il principio del togliersi-le-voglie è inculcato a fondo nella condotta quotidiana dai poteri forti del mercato dei beni di consumo, il coltivare un desiderio sembra inquietantemente, inopportunamente, fastidiosamente propendere dalla parte dell'impegno amoroso".

Nella sua interpretazione ortodossa, il desiderio va curato e coltivato, implica una cura prolungata, un difficile negoziato senza soluzioni scontate, qualche scelta difficile e alcuni compromessi dolorosi, ma soprattutto – e cosa peggiore di tutte – comporta procrastinare il suo soddisfacimento, il sacrificio senza dubbio più aborrito nel nostro mondo fatto di velocità e accelerazione. Nella sua radicalizzata, condensata e soprattutto più compatta reincarnazione sotto forma di voglia, il desiderio ha perso gran parte di tali fastidiosi attributi e si è concentrato maggiormente sul proprio obiettivo. Come recitava il messaggio pubblicitario di una famosa carta di credito, oggi è possibile «eliminare l'attesa dal desiderio».

Quando è pilotata dalla voglia («in una stanza affollata i vostri sguardi si incrociano»), la relazione tra due persone segue il modello dello shopping, e non chiede altro che le capacità di un consumatore medio, moderatamente esperto. Al pari di altri prodotti di consumo, è fatta per essere consumata sul posto (non richiede addestramento ulteriore o una preparazione prolungata) ed essere usata una sola volta «con ogni riserva». Innanzitutto e perlopiù, la sua essenza è quella di potersene disfare senza problemi.

Se ritenute scadenti o non «di piena soddisfazione», le merci possono essere sostituite con altri prodotti che si spera più soddisfacenti, anche se non viene offerto alcun servizio post-vendita e nella transazione non è inclusa alcuna garanzia del tipo soddisfatti o rimborsati. Ma anche se mantengono le promesse, nessuno si aspetta da esse che durino a lungo; dopo tutto, automobili, computer o telefoni cellulari in perfetto stato e ancora

funzionanti vengono gettati via senza troppo rammarico nel momento stesso in cui le loro «versioni nuove e aggiornate» giungono nei negozi e diventano l'ultimo grido. Perché mai le relazioni dovrebbero fare eccezione alla regola?

"Le promesse di impegno «sono insignificanti nel lungo termine», scrive Adrienne Burgess" [05].

Ecco come lo spiega: «Il legame sentimentale è qualcosa che distrae da altre cose: quanto siamo soddisfatti della nostra relazione; se intravediamo un'alternativa possibile; e se il troncarlo ci causerebbe una perdita di importanti investimenti (tempo, denaro, beni comuni, figli)» Ma «questi fattori hanno alti e bassi, così come il sentimento del legame nelle persone» secondo Caryl Rusbult, una «esperta di relazioni» presso la University of North Carolina.

Davvero un bel dilemma: si è riluttanti a tagliare le perdite, ma si aborre la prospettiva di buttare soldi al vento. Una relazione, ti dirà l'esperto, è un investimento come tutti gli altri: ci metti tempo, denaro, fatica che avresti potuto riservare ad altri scopi, cosa che però non hai fatto, nella speranza di compiere la scelta giusta e che tutto ciò che hai perduto o che non hai guadagnato sarebbe stato recuperato con gli interessi nel corso del tempo. Quando compri dei titoli azionari, li mantieni in portafoglio finché questi promettono di aumentare di valore, e li vendi immediatamente appena i profitti iniziano a calare o quando altri titoli promettono un profitto maggiore (il trucco sta nel saper cogliere il momento in cui ciò accade). Se investi in una relazione, il genere di profitto che ti aspetti è, prima e più di ogni altra cosa, sicurezza nei suoi svariati significati: di una mano che ti aiuta nel momento del bisogno, di sostegno nel dolore, di compagnia nella solitudine, di soccorso nei guai, di consolazione nella sconfitta e di plauso nella vittoria; nonché nel senso di gratificazione che giunge prontamente sulla scia di un bisogno. Sta attento però: le promesse di fedeltà alla relazione, una volta che questa è stata stabilita, sono «insignificanti nel lungo termine».

E come potrebbe essere altrimenti: le relazioni sono investimenti come tutti gli altri, ma ti verrebbe mai in mente di pronunciare un giuramento di fedeltà alle azioni che hai appena acquistato dal tuo promotore finanziario? Di giurare che rimarrai loro "semper fidelis", nella buona e nella cattiva sorte, nella ricchezza e nella povertà, «finché morte non vi separi»? Di non guardarti mai intorno laddove (non si sa mai) possano presentarsi occasioni migliori?

La prima cosa che gli azionisti seri (attenzione: gli azionisti si limitano a detenere azioni, e come tutte le cose che si detengono, ce ne si può disfare) fanno ogni mattina è aprire il giornale e consultare il listino azionario per scoprire se è tempo o meno di vendere. La medesima cosa accade con l'altro tipo di azione: le relazioni sentimentali.

Solo che in questo caso non c'è nessuna borsa valori e nessuno che si sobbarca per te l'onere di calcolare le probabilità e valutare le possibilità (a meno che non paghi un consulente, così come paghi un promotore finanziario o un commercialista, sebbene nel caso delle relazioni sentimentali una pletora di talk show e programmi-verità cerchino in tutti i modi di sostituirsi agli esperti). E quindi ci devi pensare tu, giorno dopo giorno, da solo. Se commetti un errore, non potrai dare la colpa a un'informazione sbagliata. Devi stare costantemente in guardia, e tanto peggio per te se ti capita di appisolarti o allentare la vigilanza. «Avere una relazione» significa un mucchio di grattacapi, ma soprattutto vivere nella perpetua incertezza. Non potrai mai essere realmente, pienamente sicuro di cosa fare, né certo di aver fatto la cosa giusta o di averla fatta al momento giusto.

Sembra proprio una situazione senza via d'uscita. Peggio ancora, sembra comportare

un odioso paradosso: la relazione non solo non soddisfa il bisogno che doveva (si sperava dovesse) placare, ma lo rende ancor più intenso e bruciante. Hai cercato una relazione nella speranza di mitigare l'insicurezza che ossessionava la tua solitudine; ma la terapia non ha fatto altro che accentuare i sintomi, e forse ora ti senti ancora più insicuro di prima, anche se la «nuova e aggravata» insicurezza nasce da cause diverse. Se pensavi che gli interessi sul tuo investimento nell'azienda sarebbero stati pagati nella valuta pregiata della sicurezza, sembri proprio partito dalle premesse sbagliate.

Insomma, guai e solo guai, e la cosa non finisce neanche qui. Impegnarsi in una relazione che è «insignificante nel lungo termine» (cosa che "entrambi" i partner sanno bene!) è un'arma a doppio taglio. Fa della decisione di continuare o interrompere l'investimento una questione di calcolo; niente assicura tuttavia che il tuo partner non desideri, in caso di necessità, esercitare una uguale discrezione e non voglia essere libero di farlo qualora lo desideri. La consapevolezza di tale stato di cose accresce ulteriormente la tua insicurezza, e questo piccolo sovrappiù è quello più difficile da accettare: diversamente dal caso in cui sei tu a decidere se «prendere o lasciare», non è in tuo potere impedire al tuo partner di decidere di mettere fine alla relazione. Puoi fare ben poco per sovvertire la sua decisione. Ai suoi occhi, tu sei l'azione da vendere o la perdita da tagliare, e nessuno si consulta con le proprie azioni prima di venderle, o con le perdite prima di tagliarle.

A quanto pare, la relazione sentimentale vista come una transazione d'affari non è certo una cura per l'insonnia. L'investimento è rischioso e destinato a restare tale anche contro i tuoi desideri: fa venire il mal di testa, invece di farlo passare. Fino a quando le relazioni sono viste come investimenti redditizi, come garanzie di sicurezza e soluzioni ai tuoi problemi, non c'è via di scampo: testa perdi, croce vince l'altro. La solitudine genera insicurezza, ma altrettanto sembra fare la relazione sentimentale. In una relazione, puoi sentirti altrettanto insicuro di quanto saresti senza di essa, o anche peggio. Cambiano solo i nomi che dai alla tua ansia.

"Se non esiste una buona soluzione al dilemma, se nessuna delle mosse ritenute accorte ed efficaci avvicina alla soluzione, la gente tende a comportarsi in modo irrazionale, aggravando così il problema e riducendo ancor più le speranze di risolverlo".

Come conclude Christopher Clulow del Tavistock Marital Studies Institute, un altro esperto di relazioni citato da Adrienne Burgess, «Quando chi ama si sente insicuro, tende a comportarsi in modo non costruttivo, tentando o di compiacere o di controllare, o forse addirittura venendo alle mani - tutti sistemi che probabilmente non fanno altro che allontanare la persona amata» Una volta insinuato il tarlo dell'insicurezza, la navigazione non è mai sicura, ragionata e tranquilla. Senza timone, la fragile zattera della relazione ondeggia tra due nefasti scogli su cui tanti rapporti si infrangono: sottomissione totale e potere totale, accettazione supina e prevaricazione arrogante, rinuncia alla propria autonomia e distruzione dell'autonomia del partner. L'infrangersi contro uno qualsiasi di questi due scogli farebbe affondare finanche una nave in perfette condizioni e con un equipaggio esperto - figuriamoci una zattera con a bordo un marinaio inesperto che, cresciuto nell'epoca dei pezzi di ricambio, non ha mai imparato l'arte della riparazione.

Nessuno dei marinai di oggi perderebbe tempo a riparare la parte danneggiata, ma la sostituirebbe con un'altra identica. Sulla zattera della relazione, tuttavia, non ci sono ricambi disponibili.

"Il fallimento di una relazione è quasi sempre un fallimento di comunicazione".

Come ha osservato Knud Logstrup – dapprima serafico evangelista della parrocchia di Funen e quindi filosofo etico dai toni flautati della università di Århus –, esistono «due perversioni contrapposte» che attendono in agguato il comunicatore distratto o inconsapevole [06]. Una è «il genere di rapporto che, per pigrizia, paura o propensione all'arrendevolezza, consiste semplicemente nel tentare di compiacersi l'un l'altro senza mai affrontare le questioni. Con la possibile eccezione di una causa comune contro una terza persona, niente favorisce una relazione serena quanto il reciproco encomio». L'altra perversione consiste nel «voler cambiare gli altri. Abbiamo opinioni nette e precise su come fare le cose e come dovrebbero essere gli altri. Tali opinioni mancano di capacità di comprensione, perché quanto più nette sono, tanto più diventa necessario non essere distratti da un'eccessiva comprensione di chi deve essere cambiato».

Il problema è che entrambe le perversioni sono fin troppo spesso figlie dell'amore. La prima potrebbe essere il risultato del mio desiderio di pace e tranquillità, come Logstrup lascia intendere. Ma potrebbe anche essere, e spesso è, un prodotto del mio amorevole rispetto per l'altro: io ti amo e quindi ti permetto di essere ciò che sei e che ti ostini a essere, per quanti dubbi io possa nutrire sull'oculattezza della tua scelta.

Qualunque danno la tua ostinazione possa causarti, non oserò contraddirti, per timore che possa trovarti costretto a scegliere tra la tua libertà e il mio amore. Puoi contare sulla mia approvazione, qualunque cosa accada... E poiché l'amore non può che essere possessivo, la mia amorevole generosità è assistita dalla speranza: quell'assegno in bianco è un dono del mio amore, un prezioso regalo che nessun altro ti farebbe. Il mio amore è quel tranquillo paradiso che tu cercavi e di cui avevi bisogno anche qualora non lo cercassi. Ora che la tua ricerca è finita puoi finalmente riposare...

Questa è la possessività amorosa all'opera; ma una possessività che cerca di realizzarsi attraverso l'auto-restrizione.

La seconda perversione nasce dalla sfrenatezza della possessività amorosa. L'amore è uno dei rimedi palliativi alla manna/calamità dell'individualità umana, uno dei cui molti attributi è la solitudine a cui è destinata la condizione di separazione (come Erich Fromm afferma [07], gli uomini di tutte le età e culture sono chiamati a risolvere l'unica e sempiterna questione: come superare lo stato di separatezza, come raggiungere l'unione, come trascendere la propria vita individuale). L'amore è sempre venato di un impulso antropofagico. Chi ama desidera appianare, estirpare ed eliminare la molesta, irritante alterità che lo/la separa dall'oggetto del proprio amore; la separazione dalla persona amata è la peggiore paura che affligge chi ama, e molti tra questi sarebbero disposti a tutto per allontanare una volta per tutte lo spettro del commiato. E quale modo migliore di raggiungere tale obiettivo che rendere la persona amata una parte inseparabile di chi ama? Ovunque io vada, verrai con me; qualunque cosa io faccia, la farai anche tu; qualunque cosa io accetti, l'accetterai anche tu; qualunque cosa io rifiuti, la rifiuterai anche tu. Se non sei e non puoi essere il mio gemello siamese, che tu sia il mio clone!

Questa seconda perversione ha anche un'altra radice: chi ama adora la persona amata.

Nella loro introduzione a una raccolta di testi intitolata "Philosophies of Love" [08], David L. Norton e Mary F. Kille raccontano la storia di un uomo che invitò degli amici fuori a cena per far conoscere loro «la perfetta incarnazione della Bellezza, della Virtù, della Saggezza e della Grazia; in breve, la donna più adorabile del mondo». Nel corso della serata, gli amici «stentarono a celare il loro stupore»: era dunque quella «la creatura la cui bellezza ottunde Venere, Elena e lady Hamilton?».

A volte è difficile distinguere l'adorazione della persona amata dall'auto-adorazione; si può rilevare la traccia di un ego esuberante ma insicuro, ansioso di veder confermati i

propri incerti meriti nel suo riflesso allo specchio, o meglio ancora in un'immagine opportunamente ritoccata. Non è forse vero che parte del mio valore esclusivo è stato trasmesso alla persona che "io" (ricordate: "io", io stesso, esercitando la mia sovrana volontà e discrezione) ho scelto, eleggendola tra la folla di persone anonime e comuni a mia - e "mia" soltanto - compagna? Nell'abbacinante splendore della persona prescelta, la mia stessa incandescenza trova il suo scintillante riflesso. Accresce la mia gloria, la conferma e la avalla, porta la notizia e la prova della mia gloria ovunque vada.

Ma ne sono proprio sicuro? Lo sarei, se non sentissi il ronzio di quei dubbi che avevo rinchiuso nelle segrete del dimenticatoio nella vana speranza di non udirli mai più.

Dubbi, timori, apprensioni che la virtù possa essere fasulla, la gloria immaginaria... che la distanza tra l'io come sono e il vero io che ancora cerca senza successo di venire alla luce debba essere negoziata - e fare una cosa simile è una bella pretesa.

La persona da me amata può anche essere una grande tela su cui la mia perfezione è ritratta in tutta la sua magnificenza e il suo splendore; ma non si vedranno forse anche macchie e imperfezioni? Per eliminarle, o per nasconderle qualora non si riesca più a cancellarle, occorre anzitutto pulire accuratamente e quindi dare una prima mano di tinta alla tela perché poi si possa iniziare a dipingere; e poi guarda bene e accertati che le tracce delle vecchie imperfezioni non spuntino da sotto gli strati successivi di pittura. Qualunque attimo di riposo è sempre intempestivo: restaura e ridipingi, senza posa...

Tale sforzo infinito è "anch'esso" una fatica dell'amore. L'amore esplode con energia creativa, un'energia di volta in volta rilasciata in un'esplosione o in un costante flusso distruttivo.

In tutto questo processo la persona amata si è trasformata in una tela. In una tela bianca, preferibilmente. Le sue tinte naturali sono state decolorate, in modo da non contrastare o tradire le sembianze ritratte dal pittore, che non deve indagare su come si senta la tela laggiù, sotto tutti quegli strati di pittura. Le tele di tela o di lino non fanno sapere come stanno di propria iniziativa. Le tele umane, invece, a volte sì.

"Può trattarsi di un colpo di fulmine, di amore a prima vista; ma deve trascorrere del tempo, molto o poco che sia, tra la domanda e la risposta, la proposta e la sua accettazione".

Il tempo che trascorre non è mai tanto breve da consentire a chi ha chiesto e a chi ha risposto di restare, nel momento in cui giunge la risposta, le stesse persone che erano nel momento esatto in cui era stata fatta la domanda. Come afferma Franz Rosenzweig, «la risposta viene inevitabilmente data da una persona diversa da quella che ha ricevuto la domanda, e viene data a una persona che è cambiata rispetto a com'era quando l'aveva posta. È impossibile sapere quanto profondo sia stato il cambiamento» [09]. Porre la domanda, attendere una risposta, sentirsi porre una domanda, pensare prima di rispondere, sono le cose che hanno provocato il cambiamento.

Entrambi i partner sapevano che il cambiamento stava giungendo e per entrambi è giunto bene accetto. Si sono tuffati a pesce in acque sconosciute; la chance di aprirsi all'avventura dell'ignoto e dell'imprevedibile è stata la maggiore seduzione dell'amore. «Il primo allentamento di tensione nell'incantato gioco dell'amore giunge di norma quando i due amanti si chiamano col nome di battesimo. Tale atto rappresenta una promessa solitaria che gli ieri dei due individui verranno incorporati nel loro oggi». E - permettetemi di aggiungere - la disponibilità a incorporare i loro domani comuni nei loro oggi semi-comuni, semi-distinti, individuali. Il domani che segue tale fusione sarà - dovrà essere - diverso da oggi, così come è diverso dagli ieri.

Giovanni sarà Giovanni "e" Maria, Maria sarà Maria "e" Giovanni.

Odo Marquard ha rilevato, non necessariamente in senso ironico, la parentela etimologica esistente tra "zwei" e "Zweifel" - «due» e «dubbio» - e ha affermato che tale collegamento non si limita a una mera allitterazione. Quando si è in due, non esiste certezza; e quando l'altro è riconosciuto a tutti gli effetti come il «secondo», un secondo "sovrano", non una mera estensione, o un'eco, o uno strumento, o un inserviente di me "il primo", l'incertezza viene riconosciuta e accettata. Essere in due significa accettare un futuro indeterminato.

Franz Kafka osservò che siamo separati da Dio due volte. Avendo mangiato dall'albero della conoscenza abbiamo separato "noi da Lui" -mentre il fatto che non abbiamo mangiato dall'albero della vita separa "Lui da noi". Lui (l'eternità che abbraccia tutti gli esseri e le loro azioni; in cui tutto ciò che può essere, è, e tutto ciò che può accadere, accade) è vicino a noi; destinato a restare segreto, eternamente al di là della comprensione. Ma questo noi lo sappiamo - e questa conoscenza non ci concede tregua.

Sin dai tempi del fallito tentativo di costruire la Torre di Babele, non possiamo smettere di tentare, di errare, di fallire e di ritentare.

Tentare cosa? Di negare quella separazione, di negare il diniego al diritto di mangiare dall'albero della vita. Continuare a tentare e a fallire le prove è umano, sin troppo umano. Se l'alterità è, come afferma Levinas, il mistero ultimo, l'assolutamente ignoto e il letteralmente impenetrabile, non può che essere un'offesa e una sfida - precisamente perché è qualcosa di divino, che vieta l'accesso, nega l'ingresso, qualcosa di incontestabile ed eternamente irraggiungibile. Ma (come Rosenzweig continua a rammentarci), «l'illimitato non è raggiungibile attraverso l'organizzazione. Le cose supreme non sono pianificabili; per esse, l'essere già pronte è tutto».

Essere pronte per cosa? «Il linguaggio è legato al tempo e nutrito dal tempo [...] Non sa anticipatamente dove finirà. Prende spunto da altri. Di fatto, vive in virtù della vita di un altro. Nella conversazione reale, accade qualcosa». Rosenzweig spiega chi sia un tale 'altro grazie alla cui vita il linguaggio vive cosicché possa accadere qualcosa nella conversazione: questo 'un altro «è sempre un qualcuno ben definito» che non ha «solo orecchie, come 'tutto il mondo, ma anche una bocca».

Questo è esattamente ciò che fa l'amore: strappare "un altro" da «tutto il mondo» e attraverso tale atto riforgiare 'un' altro nel «qualcuno ben "definito"», qualcuno dotato di bocca cosicché lo si possa ascoltare, qualcuno con cui conversare cosicché possa accadere qualcosa.

E cosa dev'essere questo 'qualcosa? Amore significa lasciare la risposta in sospeso, o astenersi dal porre la domanda. Trasformare "un" altro nel qualcuno "definito" significa rendere il futuro indefinito. Significa accettare l'indefinitezza del futuro.

Accettare una vita vissuta, dalla nascita alla morte, nell'unico sito assegnato all'uomo: il vuoto che si estende tra la limitatezza delle loro azioni e l'infinità dei loro obiettivi e delle loro conseguenze.

"La «relazione tascabile», spiega Catherine Jarvie, nel commentare le opinioni di Gillian Walton del London Marriage Guidance [10], viene così chiamata perché la tieni in tasca di modo che puoi tirarla fuori quando serve".

Una relazione tascabile di successo è dolce e di breve durata, afferma la Jarvie.

Possiamo presumere che sia dolce "perché" di breve durata, e che la sua dolcezza risieda precisamente nella piacevole consapevolezza del fatto che non occorre farsi in quattro per prolungarne la dolcezza; in pratica, non devi fare assolutamente nulla per goderne. La

«relazione tascabile» è l'incarnazione dell'istantaneità e della smaltibilità.

Per poter acquisire tali meravigliose doti, tuttavia, la tua relazione deve prima soddisfare certe condizioni. Nota bene che sei "tu" che devi soddisfarle; un altro punto a favore della «relazione tascabile» a pensarci bene, dal momento che il successo dipende da te e soltanto da te e quindi sei tu e soltanto tu a mantenere il controllo durante tutta la breve vita della «relazione tascabile».

Prima condizione: la relazione dev'essere intrapresa in piena coscienza e con giudizio. Niente «amore a prima vista», ricordatelo bene. Niente innamoramento; niente ridda di emozioni che ti tolgono il respiro: né le emozioni che chiamiamo «amore», né quelle che descriviamo giudiziosamente come «desiderio». Non farti sopraffare e intimidire, e soprattutto non farti mai strappare di mano la calcolatrice. E non permettere a te stesso di scambiare ciò che la relazione che stai per instaurare è per quello che non è e non deve essere. La convenienza è l'unica cosa che conta, e la convenienza è qualcosa che richiede mente lucida, non cuore caldo (e tanto meno surriscaldato). Minore è l'ipoteca, meno insicuro ti sentirai quando sarai esposto alle fluttuazioni del futuro mercato immobiliare; meno investi nella relazione, meno insicuro ti sentirai quando sarai esposto alle fluttuazioni delle tue emozioni future.

Seconda condizione: mantienila sempre inalterata. Ricorda che ci vuole poco perché la convenienza si trasformi nel suo opposto. E dunque, fa sì che la relazione non sfugga mai al controllo razionale, non permettere che sviluppi la propria logica e soprattutto che acquisisca diritti di possesso - che scivoli via di tasca. Stai sempre all'erta. Non abbassare mai la guardia. Osserva attentamente anche i più piccoli cambiamenti in quelle che la Jarvie definisce «sottocorrenti emotive» (ovviamente, le emozioni tendono a diventare «sottocorrenti» una volta omesse dal calcolo). Se noti qualcosa che non avevi contrattato e che non ti interessa, sappi che «è tempo di emigrare». Viaggiare con cautela ti risparmierà il tedio dell'arrivo. Tutto il piacere sta nel traffico.

Così, tieni sempre la tasca libera e pronta. Sentirai presto il bisogno di infilarci qualcosa, e - incrocia le dita - ci riuscirai...

"La rubrica «Spirito delle relazioni» del «Guardian Weekend» va assolutamente letta ogni settimana, ma è ancora meglio leggerla per molte settimane di fila".

Ogni settimana la rubrica dispensa consigli su come affrontare un «problema» che quasi tutti gli uomini e le donne (soprattutto lettori del «Guardian») si presume debbano prima o poi - e che quindi essi debitamente presumono di dover prima o poi - affrontare. Ogni settimana si tratta un problema differente; ma se si leggono più settimane di fila il lettore assiduo e attento può acquisire ben più di certe specifiche doti proprie della politica della vita che potrebbero rivelarsi utili in determinate situazioni e per determinati problemi; doti che, una volta acquisite e opportunamente assemblate, potrebbero aiutare a "creare" il genere di situazioni per trattare le quali sono state concepite e a individuare i problemi che sono state chiamate ad affrontare.

Un lettore regolare, attento e con una memoria più lunga di una settimana può disegnare e colorare una mappa della vita completa in cui i «problemi» tendono a sorgere, può compilare l'inventario completo di «problemi» che sorgono effettivamente e farsi un'opinione della loro frequenza o rarità relativa. In un mondo in cui la gravità di una cosa o di un evento viene rappresentata solo in termini numerici e quindi può essere percepita solo in quel modo (la qualità di un disco dal numero di copie vendute, di un programma televisivo dal numero di spettatori, di un personaggio pubblico dal numero di persone che sfilano dinanzi alla sua bara, degli intellettuali dal numero di volte che

vengono citati o menzionati), la frequenza con cui alcuni «problemi» tornano alla ribalta nella rubrica - in varie vesti, settimana dopo settimana - è tutto quanto occorre per provare la loro rilevanza per una vita di successo e quindi l'importanza delle capacità sviluppate per affrontarli.

Così, quando si parla di relazioni così come appaiono attraverso il prisma della rubrica "Spirito di relazioni", cosa può imparare un lettore fedele sull'importanza relativa delle cose e sulle tecniche per gestirle?

Il lettore può trarre molti suggerimenti utili sui luoghi in cui è più facile trovare un potenziale partner e, una volta trovato, sulle situazioni che meglio possono indurlo ad assumere il ruolo di partner. E questa persona saprebbe che instaurare una relazione è un «problema»; vale a dire che presenta difficoltà, genera confusione e innesca tensioni per combattere e sconfiggere le quali occorre una certa dose di conoscenze e di know-how. Tutto ciò lo si può imparare, senza dover sgobbare, semplicemente seguendo settimana dopo settimana la versione «Guardian Weekend» dello spirito delle relazioni.

Probabilmente, tuttavia, non sarà questa la lezione principale che attecchirà nella visione della vita e della politica della vita del lettore regolare. L'arte di "troncare" una relazione e uscirne incolume, con poche o senza ferite che richiedono tanto tempo per guarire e tanta fatica per limitare il «danno collaterale» (come la perdita di amici o l'evitare, volenti o nolenti, determinate cerchie di persone) vince a mani basse contro l'arte di "instaurare" una relazione - in virtù del puro e semplice numero delle sue apparizioni.

È probabile che Richard Baxter, il feroce profeta del puritanesimo, qualora fosse invece un profeta della strategia di vita adatta all'epoca liquido-moderna, direbbe a proposito delle relazioni ciò che disse in merito all'acquisizione e alla cura di beni materiali: essi «dovrebbero poggiare sulle spalle come una mantellina, che si può sfilare via in qualsiasi momento» e più di ogni altra cosa occorre stare attenti a che non si trasformino, casualmente o surrettiziamente, in una «gabbia di ferro». Non vi porterete le vostre ricchezze nella bara: così il Baxter santo-profeta ammoniva il suo gregge, esprimendo il sentire comune della gente che viveva la propria vita come ancella dell'aldilà. Non vi porterete le vostre relazioni nel successivo episodio, il Baxter esperto-consulente ammonirebbe i suoi clienti, all'unisono con le premonizioni-trasformate-in-cerchezze di tante persone dotate del senno di poi la cui vita è stata suddivisa in tanti episodi vissuti come ancelle degli episodi ancora da venire. È probabile che la tua relazione s'interromperà ben prima che l'episodio si concluda. Ma se ciò non accade, difficilmente ci sarà un altro episodio. Di certo non un altro episodio da gustare e godere.

"Lo straordinario successo di «EastEnders» trasmette un messaggio evidentemente diverso...".

Il numero di spettatori rapiti/dipendenti aumenta sempre più, e con esso il compiacimento di sceneggiatori, produttori e attori. Questa soap opera sembra aver centrato un target che altre fiction hanno trascurato o tentato invano di raggiungere.

Qual è il suo segreto?

Quasi tutte le relazioni "instaurate" dai protagonisti di "EastEnders" appaiono fragili quanto quelle fin troppo note agli spettatori per via delle frustrazioni patite in prima persona o delle storie di frustrazioni sentite da altri (tra cui le lettere pubblicate sulla rubrica "Spirito delle relazioni"). Pressoché nessuno dei legami instaurati dai protagonisti di "EastEnders" sopravvive più di pochi mesi - a volte solo settimane - nel placido fluire degli episodi e, tra questi, le relazioni defunte per «cause naturali» sono rarissime. Uno

spettatore di buona memoria potrebbe benissimo vedere nella Albert Square della fiction un cimitero di relazioni umane...

Instaurare rapporti in stile "EastEnders" è tutt'altro che facile. Richiede sforzi ed esige doti notevoli, che molti degli infelici personaggi non hanno e di cui solo pochi sono dotati dalla nascita (sebbene a volte occorra anche un colpo di fortuna, la quale, come ben si sa, è cieca). E i problemi non finiscono certo nel momento in cui la coppia decide di andare a convivere. Un appartamento comune può essere il punto di ritrovo per feste scatenate, ma raramente è un'oasi di sicurezza e tranquillità. Alcuni sono lo scenario di veri e propri drammi, con tanto di schermaglie verbali che passano alle vie di fatto e alla fine (se la coppia non si separa prima di giungere a tal punto) degenerano in una totale ostilità e in epiloghi non tanto diversi da quello cui assistiamo nel film "Le iene" di Quentin Tarantino. Sfarzose cerimonie nuziali non servono; feste di addio al celibato/nubilato non pongono fine a un Ignoto irto di rischi e pericoli, e i giorni del matrimonio non sono nuovi inizi che introducono la coppia in «qualcosa di completamente diverso»: sono soltanto piccoli intervalli in una rappresentazione senza scenario e senza copione.

La partnership non è che una coalizione di «interessi confluenti» e nel fluido mondo di "EastEnders" le persone vanno e vengono, le opportunità si presentano e svaniscono in un attimo, le fortune sono sempre alterne e le coalizioni tendono a essere fluttuanti, flessibili e fragili. Le persone si lanciano alla ricerca di partner e «instaurano rapporti» per sfuggire al fastidioso senso di fragilità, solo per poi ritrovarsene ancor più penosamente preda. Quello che si sperava/credeva/intendeva fosse un rifugio (forse "il" rifugio) contro la fragilità, si dimostra invece, ogni volta, la sua fucina...

Milioni di fan di "EastEnders" guardano e confermano: sì, conosciamo già tutto ciò, l'abbiamo visto, l'abbiamo vissuto. Ciò che abbiamo imparato a nostre spese è che la condizione dell'essere abbandonati a se stessi, senza poter contare su nessuno che ci regali una carezza, un consiglio o un aiuto, è terribile e spaventosa, ma che non ci si sente mai tanto soli e abbandonati come quando si lotta per garantirsi che oggi ci sia qualcuno sulla cui presenza si possa fare affidamento anche per il domani e il dopodomani se - quando - la ruota della fortuna girerà dall'altra parte. Prevedere gli esiti della lotta è impossibile, e comunque è una lotta che impone il suo dazio.

Richiede sacrifici quotidiani; non passa giorno senza un battibecco o uno scontro fisico. Attendere che la bontà celata (come desideri ardentemente credere e dunque come ardentemente credi) in fondo all'anima del partner prescelto infranga il guscio malefico e si riveli, potrebbe richiedere più tempo di quanto si possa sopportare. E l'attesa di tale evento è carica di dolore, di lacrime e di sangue...

Gli episodi di "EastEnders" sono rappresentazioni trisettimanali della condizione di vita quotidiana. Costanti, affidabili rassicurazioni per l'insicuro: sì, questa è la vera essenza della tua vita e di quella degli altri come te. Non farti assalire dal panico, prendila come viene, e non dimenticare neanche per un istante che tanto, il tuo destino si compirà comunque, puoi starne certo. Nessuno dice che "trasformare" qualcuno nel tuo compagno-del-destino sia facile; ma non c'è altro sistema che provare, e provare, e provare ancora.

Non è questo tuttavia l'unico messaggio che "EastEnders" trasmette tre volte a settimana e grazie al quale è diventato e per molti resta ancora uno spettacolo così affascinante. Ce n'è anche un altro. Nel caso lo dimenticassi, esiste una seconda linea di trincee in quella interminabile lotta per la vita; un ultimo fossato difensivo, già pronto contro i capricci dell'erratico destino e le sorprese che il mondo nasconde nella manica come un baro. Le trincee sono già state scavate al posto tuo prima ancora che cominciassi, aspettano solo che tu ci salti dentro. Nessuno farà domande, nessuno ti

chiederà cosa hai fatto per guadagnarti il diritto di chiedere soccorso e aiuto.

Qualunque cosa abbia fatto, nessuno ti rifiuterà l'ingresso.

Ci sono i Butcher, i Mitchell, gli Slater. Clan ai quali casualmente appartieni senza esserti mai iscritto o averne fatta richiesta. Non devi fare assolutamente nulla per "diventare" «uno di loro». Tuttavia puoi fare ben poco per "smettere" di essere uno di loro. Qualora dimenticassi queste semplici verità, loro provvederebbero prontamente a rammentartele.

E così ti ritrovi legato a un doppio filo. A meno che tu non sia una di quelle rare canaglie «naturali» assolutamente prive di scrupoli, ribelli, avventurose o psicotiche destinate ben presto a darsi alla macchia o a finire sotto un'auto, a essere cacciate dai vicini o sbattute in galera - o ricorri ad altri comprovati sistemi per sparire dalla circolazione - vorresti usare entrambe le ancore che la vita ti ha dato per ormeggiare in altrui compagnia. Vorresti attaccarti al partner "di tua scelta" e al clan che il destino ha "scelto per te".

Ciò tuttavia potrebbe non essere facile - come godere allo stesso tempo del tepore di un camino e di una doccia rinfrescante. Lo zigzagare dei personaggi di Albert Square illustra ampiamente e vividamente tutti gli ostacoli frapposti al tuo cammino; questo è un altro motivo per assistere tre volte la settimana alle loro imprese. E lì vedi esattamente ciò che hai sempre pensato; sei l'unico legame che unisce il partner che ami e dal quale desideri essere amato al clan familiare al quale appartieni, al quale desideri appartenere e che a sua volta ti desidera e pretende da te ubbidienza. E così sei davvero l'«anello debole»: quello che più patisce la tensione causata dal braccio di ferro tra le due parti.

La guerra di logoramento perennemente rinfocolata e che ogni tanto si infiamma, le cui prime vittime sono quanti sognano la riconciliazione, giunge al suo drammatico culmine -di fatto raggiunge le vette della tragedia di Antigone - nel processo a Little Mo, la versione aggiornata dell'immortale opera di Sofocle e dell'immortale storia che quella opera racconta...

Dice Antigone: «Non avrei tentato questa prova, sfidando il potente. A che logica obbedisce, e a che diritto, quanto dico? Fosse stato lo sposo, a cadermi, trovavo altri.

E altri figli, da diverso uomo, se restavo senza figli. Ma padre e madre, uniti, posano nel profondo Nulla, e rifiorire di fratelli non è dato». Perdere un marito non è la fine del mondo. Persino nell'antica Grecia (sebbene ciò non sia tanto vero per i contemporanei di Little Mo) i mariti sono solo temporanei; perderli è senza dubbio un dolore, ma "curabile". La perdita dei genitori è, al contrario, "irrevocabile". Basta questo a far sì che il dovere verso la famiglia superi l'obbligo verso il marito? Forse tale giudizioso calcolo non sarebbe sufficiente, se non vi fosse un altro motivo: le richieste provenienti da un compagno "scelto", un compagno temporaneo e in teoria sostituibile lungo il viaggio della vita, sono meno onerose rispetto alle altre richieste che si odono dalla profondità del passato senza fondo e imperscrutabile:

«Quest'ordine non l'ha gridato Zeus, a me; né fu Diritto, che divide con gli dei l'abisso, ordinatore di norme come quelle, per il mondo. Ero convinta: gli ordini che tu gridi non hanno tanto nerbo da far violare a chi ha morte in sé regole sovrumane, non mai scritte, senza cedimenti. Regole non d'un'ora, non d'un giorno fa. Hanno vita misteriosamente eterna. Nessuno sa radice della loro luce» [11].

Qui, si potrebbe dire, Little Mo e Antigone imboccano strade diverse. Di fatto, sentire gli abitanti di Albert Square parlare di Dio è impresa rara (quei pochi che lo fanno scompaiono rapidamente dalla saga perché palesemente fuori luogo). In quella piazza,

come in tante altre piazze e strade delle nostre città, "Deus" è ormai da tantissimo tempo "absconditus". Non ha con sé un cellulare, e ha fatto togliere il proprio numero dall'elenco, dunque nessuno può credibilmente sostenere di sapere esattamente quali sarebbero le Sue istruzioni se le si potesse udire. I diritti della famiglia possono essere più duraturi del dovere nei confronti del partner prescelto, ma in Albert Square né gli uni né l'altro sembrano avere una sanzione divina. La triste condizione di Little Mo non nasce dal timore di Dio. Per quali aspetti, dunque (se ve ne sono), il dramma di Little Mo riecheggia la tragedia di Antigone?

Nella versione sofoclea della storia di Antigone, il Messaggero entra sul palco per riepilogare il significato della storia, ma anche per anticipare la nostra domanda e darle risposta; una domanda che, diversamente dalle parole usate per renderla comprensibile agli spettatori, non aveva - non ha -età: cos'è la vita di un uomo? «Non c'è stabilità in esistenza d'uomo, da dirne lode, o criticarla, mai! Caso equilibra, caso sbilancia: chi capita bene, chi capita storto. Cadenza eterna. Non c'è presagio d'un domani già passato, fisso».

Dunque è "il futuro", lo spaventosamente ignoto e impenetrabile futuro (vale a dire, come sosteneva levinas, l'epitome, l'archetipo, l'incarnazione massima della «alterità assoluta»), e non la dignità di un passato per quanto venerabile, che si cela dietro il dilemma che affligge sia Little Mo che Antigone. «Non c'è presagio d'un domani già passato, fisso», ma nessuno può sopportare a cuor leggero tale impossibilità. Nel mare dell'incertezza, si cerca la salvezza su piccoli isolotti protetti. Qualcosa che vanta un più lungo passato ha forse più probabilità di entrare nel futuro sano e salvo rispetto a qualcos'altro, dichiaratamente «fatto dall'uomo, disfatto dall'uomo», palesemente «di ieri o di oggi»? Non si sa, ma si sarebbe tentati di pensare di sì. C'è ben poco da scegliere, tuttavia, in quella ricerca della certezza infinita, mai conclusa e frustrante...

Avendo udito il verdetto avverso della giuria, è a suo padre che Little Mo rivolge il suo «Mi dispiace» "In tedesco, affinità è l'esatto opposto di consanguineità".

L'«affinità» è consanguineità "con riserva", consanguineità "ma..." ("Wahlverwandschaft", erroneamente e ingannevolmente tradotto con «affinità elettiva», un palese pleonasma, dal momento che nessuna "affinità" può essere nonelettiva; solo la "consanguineità" è, puramente e semplicemente, lo si voglia o no, "data"...). L'elemento qualificante è la scelta, la quale trasforma la consanguineità in affinità. Al contempo però tradisce l'ambizione dell'affinità: la sua intenzione di essere "come" la consanguineità, altrettanto incondizionata, irrevocabile e infrangibile (alla fin fine, l'affinità verrà intessuta nella discendenza e diventerà indistinguibile dal resto della rete di consanguineità; l'affinità di una generazione si trasformerà nella consanguineità di quella successiva). Finanche i matrimoni tuttavia, contrariamente a quanto asseriscono i preti, non sono contratti in cielo, e ciò che l'uomo ha unito in terra l'uomo stesso può sciogliere e qualora gli capiti l'occasione lo farà certamente.

Ci piacerebbe molto far precedere la consanguineità dalla scelta, ma si vorrebbe che la conseguenza della scelta fosse esattamente ciò che la consanguineità è già: irriducibilmente dura, durevole, affidabile, duratura, infrangibile. Questa è l'ambiguità endemica a qualsiasi "Wahlverwandschaft" - la sua voglia (salvezza e rovina; benedizione e sventura) impossibile da cancellare. L'atto fondante della scelta è il potere seduttivo dell'affinità "e" la sua dannazione. La memoria della scelta, il suo peccato originale, è destinato a gettare una lunga ombra e a offuscare finanche la più luminosa aggregazione chiamata «affinità»: la scelta, diversamente dal destino della consanguineità, è una strada a doppio senso. Si può sempre fare dietro front, e per la consapevolezza di tale possibilità il compito di mantenere la direzione atterrisce ancora di più.

L'affinità è figlia della scelta, e questo cordone ombelicale non viene mai reciso. A

meno che la scelta non venga reiterata quotidianamente e non si compiano sempre nuove azioni per confermarla, l'affinità avvizzirà fino a svanire. L'intento di mantenere l'affinità viva e vegeta presagisce una lotta quotidiana e promette una costante vigilanza. Per noi, abitanti del mondo liquido-moderno che aborre tutto ciò che è solido e durevole, che non si presta all'uso istantaneo, e che non concede tregua allo sforzo, una simile prospettiva potrebbe rivelarsi inaccettabile. Lo stabilire un legame di affinità proclama l'intenzione di equiparare tale legame a quello della consanguineità - ma anche la disponibilità a pagare il prezzo di tale incarnazione nella valuta pregiata dello sfacchinare quotidiano. Quando tale disponibilità (o, dato l'addestramento offerto e ricevuto, la solvibilità dei beni) manca, si tende a pensarci su due volte prima di far seguire a quell'intenzione i fatti.

Ecco perché la convivenza («aspettiamo e vediamo se funziona e dove ci porta») acquisisce l'attrattiva che manca ai legami di affinità. I suoi intenti sono modesti, non si fanno giuramenti e le dichiarazioni, semmai pronunciate, non sono mai solenni; non si stringono pastoie e non si legano mani. Quasi sempre, non ci sono testimoni né alti plenipotenziari a consacrare l'unione. Chiedi di meno, ti accontenti di meno, e quindi l'ipoteca da pagare è minore e anche la sua durata atterrisce di meno. Sulla «convivenza» non viene gettata nessuna ombra nera di una futura consanguineità, anelata o paventata che sia. La convivenza è "a causa di", non "alfine di". Tutte le opzioni restano aperte, non si consente ad azioni passate di ridurle.

I ponti non servono a niente se non coprono l'intera distanza che separa le due sponde opposte - ma nella «convivenza» l'altra sponda è avvolta da una nebbia perenne, una nebbia che nessuno desidera dissolvere e nessuno cerca di farlo. Non si sa cosa si vedrà quando (se) la nebbia scomparirà, e addirittura non si sa se c'è qualcosa nascosto nella nebbia. La sponda opposta c'è davvero, o non è altro che una fata morgana, un'illusione creata dalla nebbia, un frutto dell'immaginazione che ti fa intravedere forme bizzarre tra i suoi densi fumi?

Convivere può significare condividere la barca, il desco e le cuccette. Può significare navigare insieme e condividere le gioie e le fatiche del viaggio. Ma non comporta il passaggio da una sponda all'altra, e quindi il suo obiettivo non è sostituirsi a solidi ponti (assenti). Si può tenere un diario delle avventure passate, ma conterrà solo una fugace menzione dell'itinerario e del porto di destinazione. La nebbia che avvolge l'altra -ignota, non tracciata - sponda può assottigliarsi e dissolversi, il profilo di un porto potrebbe stagliarsi all'orizzonte, si può decidere di attraccare, ma tutto ciò non viene scritto, né deve esserlo, nel registro di bordo.

L'affinità è un ponte che porta al paradiso sicuro della consanguineità. La convivenza non è né un ponte di questo tipo né un'opera di costruzione di un ponte.

L'aggregazione della «convivenza» e l'aggregazione del sangue sono due universi distinti con un diverso spazio-tempo, ciascuno dotato di proprie logiche e leggi.

Nessun passaggio dall'uno all'altro è contemplato, sebbene si possa casualmente sbatterci contro o rimbalzarci sopra. Non si sa, almeno non in anticipo, se la convivenza si dimostrerà un canale navigabile o un "cul-de-sac". Il punto sta nel far trascorrere i giorni come se la differenza non esistesse, e dunque nel rendere la questione irrilevante.

L'uscita fuori moda e la caduta in disuso dell'affinità ortodossa non può che riflettersi sulla condizione della consanguineità. In assenza di stabili ponti per il traffico in entrata, le reti di consanguineità si sentono fragili e minacciate. I loro confini sono sfumati e contestati, si dissolvono in un terreno privo di chiari titoli di proprietà e diritti ereditari: una terra di frontiera; talvolta un campo di battaglia, altre volte un oggetto di contese legali non meno aspre. Le reti di consanguineità non possono essere certe delle proprie

chance di sopravvivenza e tanto meno calcolare le loro aspettative di vita, e tale instabilità le rende ancor più preziose. Sono ormai fragili, sottili, delicate; ispirano un senso di protezione; fanno venire voglia di abbracciarle, accarezzarle e coccolarle; chiedono di essere trattate con cura amorevole. E non sono più arroganti e impudenti come quando i nostri antenati inveivano e si ribellavano contro la soffocante morsa dell'abbraccio familiare. Non sono più tanto sicure di sé e appaiono viceversa penosamente consapevoli del fatto che anche un solo passo falso potrebbe rivelarsi fatale per la loro sopravvivenza. Paraocchi e tappi per le orecchie non si usano più: le famiglie osservano e ascoltano attentamente, fin troppo disposte a correggere i propri modi e pronte a ripagare attenzione e amore con la stessa moneta.

Paradossalmente, ma a pensarci bene neanche tanto, i poteri di attrazione e ancoraggio del sangue crescono a vista d'occhio via via che il magnetismo e la capacità di tenuta dell'affinità vanno affievolendosi...

Ed ecco quindi che ci ritroviamo a vacillare e manovrare faticosamente tra i due mondi notoriamente distanti e contrapposti, e tuttavia entrambi desiderabili e desiderati - senza alcuna traccia, e tanto meno un sentiero battuto, che li unisca.

"Trent'anni fa (in «Il declino dell'uomo pubblico») Richard Sennett osservò l'avvento di «una ideologia dell'intimità» che «trasmuta le categorie politiche in categorie psicologiche» [12].

Uno dei risultati più portentosi di quella nuova ideologia fu la sostituzione della nozione di «identità condivisa» con quella di «interessi comuni». La fratellanza basata sull'identità sarebbe diventata - così ammoniva Sennett - una «empatia per un selezionato gruppo di persone alleate tra loro e il rifiuto di quanti non rientrano nella cerchia locale» «Estranei, sconosciuti, diversi, diventano creature da evitare».

Alcuni anni dopo Benedict Anderson coniò il termine «comunità immaginata» per spiegare il mistero dell'autoidentificazione con un'ampia categoria di ignoti stranieri con i quali si ritiene di condividere qualcosa di abbastanza importante da indurre a riferirvisi come un «noi» di cui io, colui che parla, sono una parte. Il fatto che Anderson considerasse tale identificazione con una variegata massa di gente estranea un mistero da spiegare, suonava come una conferma indiretta - di fatto, un tributo - alle intuizioni di Sennett. All'epoca in cui Anderson sviluppò il suo modello di «comunità immaginata», la disintegrazione di vincoli e legami impersonali (e con essi, come direbbe Sennett, dell'arte della «civiltà» - dell'«indossare la maschera» che al contempo protegge e consente di godere di una compagnia) aveva raggiunto uno stadio avanzato cosicché la pacca sulla spalla, la vicinanza, l'intimità, la «sincerità», «l'aprirsi fino in fondo», il non avere segreti, la confessione compulsiva e forzata stavano rapidamente diventando le uniche difese dell'uomo contro la solitudine e il solo filo disponibile per tessere la tanto anelata tela dell'aggregazione. Si potevano concepire totalità più ampie della reciproca cerchia confessionale solo immaginandole come un «noi» gonfiato e ampliato, come una identità ("sameness") - erroneamente chiamata «identità» - dilatata. L'unico modo di inglobare gli «estranei» in un «noi» era riplasmarli come potenziali partner in rituali confessionali destinati a rivelare un «dentro» simile (e quindi familiare) una volta spinti a condividere le loro intime sincerità.

La comunione di io interiori basata su auto-rivelazioni reciprocamente incoraggiate potrebbe essere il fulcro della relazione d'amore. Potrebbe mettere radici, germinare, germogliare all'interno dell'isola autonoma o quasi autonoma delle biografie comuni.

Ma così come accade al collettivo morale a due - il quale, ogni qual volta viene

allargato per accogliere un Terzo, e quindi messo faccia a faccia con la «sfera pubblica», trova i propri impulsi e le proprie intuizioni morali insufficienti per affrontare e risolvere le questioni di giustizia impersonale che quella sfera pubblica dissemina – la comunione dell'amore è colta di sorpresa dal mondo esterno, non pronta ad affrontarlo con successo, ignara delle doti richieste a tal fine.

Nell'ambito di una comunione amorosa è del tutto naturale vedere frizioni e disaccordi come un fastidio temporaneo destinato presto a dissolversi; ma anche interpretarli come una richiesta di azione curativa che permetterà di farle scomparire.

In questo caso una perfetta fusione di io appare una prospettiva realistica, purché ci sia sufficiente pazienza e dedizione: qualità che l'amore è sicuro di fornire a profusione. Anche se l'identità spirituale degli amanti è ancora un po' di là da venire, di certo non è un sogno irraggiungibile o una mera illusione. Può certamente essere raggiunta, e può esserlo con risorse che i partner, nella loro qualità di amanti, già possiedono.

Ma provate a stracchiare le legittime aspettative dell'amore abbastanza da domare, addomesticare e disintossicare la congerie di suoni e sospiri che stordisce e riempie il mondo al di là dell'isola dell'amore... In tal caso, i collaudati e fidati stratagemmi dell'amore non saranno di grande aiuto. Sull'isola dell'amore, concordia, comprensione e la tanto agognata comunione di spirito sono forse raggiungibili, ma nell'infinito mondo esterno no di certo (a meno che non venga trasmutato, grazie a una bacchetta magica, nel colloquio alla ricerca di consenso di Jürgen Habermas). Gli strumenti dell'aggregazione Io-Tu, per quanto magistralmente padroneggiati e impeccabilmente usati, si dimostreranno inutili dinanzi alla diversità, disparità e discordia che separano le masse di quelli che sono un potenziale «Tu» e le tengono sul piede di guerra: in uno stato d'animo incline più a sparare che a parlare. Occorre padroneggiare tecniche molto diverse quando il disaccordo è un disagio passeggero destinato a scomparire presto, e quando invece la discordia (che segnala la determinazione all'autoaffermazione) è una condizione permanente. La speranza del consenso avvicina le persone e le induce a produrre ulteriori sforzi. La sfiducia nell'unità, alimentata dalla palese inadeguatezza degli strumenti a disposizione, allontana le persone e istiga alla fuga.

La prima conseguenza di un crescente scetticismo nella possibilità di unità è la divisione della mappa del "Lebenswelt", il mondo della vita, in due continenti in gran parte isolati tra loro. Uno è quello in cui c'è la ricerca del consenso a qualunque costo (sebbene quasi sempre, o forse sempre, con le doti acquisite e imparate nel rifugio dell'intimità) – ma soprattutto si presume che esista già, predeterminato dalla comune identità, in attesa di essere risvegliato per riasserire la propria presenza. E l'altro è quello in cui la speranza di unità spirituale è stata abbandonata a priori, e con essa qualunque tentativo di scoprirla o costruirla partendo da zero, di modo che il solo scambio adombrato è quello a suon di missili, non di parole. Oggigiorno, tuttavia, questa dualità di "atteggiamenti" (teorizzata ad uso privato come la divisione del "genere umano") sembra stia gradualmente recedendo sullo sfondo della vita quotidiana, insieme alle dimensioni spaziali della prossimità e della distanza dell'umanità. Tanto lassù, nelle vaste praterie della terra di frontiera globale, quanto a livello di base, nel regno della politica della vita, la scena dell'azione è un contenitore pieno di potenziali amici e nemici, in cui ci si attende che coalizioni mutevoli e animosità vaganti si coalizzino per qualche tempo, solo per poi dissolversi nuovamente e fare spazio ad altre e diverse condensazioni. Le «comunità di "identità"», predeterminate ma in attesa di essere rivelate e riempite di sostanza, stanno cedendo il passo a «comunità di "occasione"», che ci si attende si formino da sé intorno a eventi, idoli, paure o mode: punti focali estremamente diversi tra loro, ma che condividono tutti il tratto di un'aspettativa di vita breve e sempre minore. Non durano

più a lungo delle emozioni che le tengono al centro dell'attenzione e stimolano il condensarsi di interessi - fluttuanti, ma non per questo meno intensi - che accomunano e fanno aderire «alla causa».

"Tutto questo avvicinarsi e allontanarsi rende possibile seguire simultaneamente l'anelito di libertà e la brama del senso di appartenenza -e di mascherare, se non compensare pienamente, la fallacia di entrambi gli struggimenti". Entrambi gli impulsi si fondono e mischiano nell'assorbente e consumante lavoro di «networking» e di «navigazione nella rete» L'ideale di «connettività» fa fatica a comprendere la difficile, fastidiosa dialettica dei due elementi irconciliabili.

Promette una navigazione sicura (o quanto meno non letale) tra gli scogli della solitudine e dell'impegno, tra il flagello dell'esclusione e la morsa d'acciaio di vincoli troppo stretti, tra un irreparabile distacco e un irrevocabile coinvolgimento.

Chattiamo e abbiamo degli amici con cui chattare. Gli amici, come ogni «chattomane» sa bene, vanno e vengono, si connettono e si sconnettono - ma ce n'è sempre qualcuno in linea che smania dalla voglia di sommergere il silenzio coi suoi «messaggi». Nel genere di relazione «da amico ad amico», non i messaggi in quanto tali, ma l'andirivieni dei messaggi, la "circolazione" di messaggi "sono il messaggio", non importa il contenuto. Il senso di appartenenza si esplicita nel costante flusso di parole e frasi incomplete (abbreviate, troncate per accelerare la circolazione). Il senso di appartenenza sta nel parlare, non in "ciò di cui" si parla.

Non confondete l'odierna ossessione con le compulsive confessioni e ostentazioni di confidenze che tanto preoccupavano Sennett circa trent'anni fa. Scopo del parlare e dell'inviare messaggi non è più quello di sottoporre la parte recondita dell'animo all'esame e all'approvazione del partner. Le parole pronunciate o digitate non tentano più di riferire il viaggio della scoperta spirituale. Come Chris Moss ha affermato benissimo (sul «Guardian Weekend») [13], attraverso il «nostro chattare su internet, parlare al cellulare, e digitare 24 ore al giorno», «l'introspezione è sostituita da una frenetica, frivola interazione che espone i nostri più intimi segreti insieme all'elenco della spesa». Permettetemi tuttavia di commentare che l'«interazione», benché frenetica, potrebbe non apparire così frivola una volta che si comprende e ricorda che il suo scopo - il suo unico scopo - è mantenere attiva la chat. I provider di accesso a Internet non sono preti che santificano l'inviolabilità delle unioni. Le unioni poggiano esclusivamente sul nostro chattare e digitare; l'unione dura soltanto fino a quando si continua a comporre un numero, a chattare e a inviare messaggi. Smetti di parlare e sei fuori. Il silenzio equivale all'esclusione. "Il n'y a pas dehors du texte" - non c'è nulla al di fuori del testo - sebbene non proprio nel senso inteso da Derrida... "«OM», la rivista patinata acclusa a uno dei più diffusi, rispettati e amati giornali domenicali, si rivolge ed è avidamente letta dai membri del jet-set e da ogni sorta (o quasi) di intellettualoidi...".

Prendiamo ad esempio il numero del 16 giugno 2002, sebbene in questo caso la data non conti granché, dal momento che il contenuto, a parte piccole variazioni, è immune alle convulsioni, agli scatti in avanti o alle giravolte della grande storia-invia- di-costruzione e a qualsiasi tipo di politica ad eccezione della politica della vita.

Le accelerazioni o i rallentamenti del tempo della grande politica gli scivolano addosso.

Ogni settimana, circa la metà della rivista «OM» è puntualmente composta da una rubrica intitolata "Life" Spiegano gli editori: "Life" è un «manuale per la vita moderna» La rubrica è suddivisa in varie sezioni: innanzitutto «Moda», che informa sulle seccature e le tribolazioni del «truccarsi», con una sottosezione «Moda donna», che esorta le lettrici a «fare un po' di strada in più per trovare il paio giusto» di scarpe.

Segue poi la sezione «Arredamenti» con un breve interludio sulle «case delle bambole».

Poi viene la parte sul «Giardinaggio», che dispensa consigli su come «salvare le apparenze» e «fare colpo sugli ospiti», nonostante la seccante verità che «non si finisce mai di curare il giardino». Quindi si passa alla sezione «Alimentazione», subito seguita dalla sottosezione «Ristoranti», che consiglia dove andare quando si esce a cena, e «Vini» che suggerisce dove trovare del buon vino da consumare a casa. A questo punto, il lettore è pronto a tuffarsi nelle tre pagine della sezione «Modi di vita» suddivisa in «amore, sesso, famiglia, amici».

Questa settimana, «Modi di vita» è dedicata alle «coppie semi-libere», questi «rivoluzionari delle relazioni» che «hanno fatto esplodere la soffocante 'bolla della coppia» e «vivono il rapporto a modo loro» La loro relazione è part-time. Entrambi aborriscono l'idea di mettere su casa insieme e formare una famiglia, preferendo tenersi ciascuno il proprio appartamento, conto in banca e cerchia di amici, e condividere tempo e spazio solo ed esclusivamente quando ne hanno voglia. Al pari del lavoro vecchio stile che oggi giorno si è frantumato in una serie di occupazioni flessibili, impieghi saltuari o progetti a breve termine, e così come la consuetudine vecchio stile di comprare o prendere in affitto una proprietà tende oggi giorno a essere sostituita con le multiproprietà e le vacanze a pacchetto - il matrimonio vecchio stile «finché morte non ci separi», già emarginato dalla coabitazione temporanea del tipo «vediamo se funziona», è sostituito da un modello flessibile, part-time di «stare insieme».

Gli esperti, tanto per cambiare, sono divisi. Le loro opinioni oscillano da un'entusiastica approvazione del modello delle coppie semilibere, visto come la realizzazione del tanto cercato nirvana (la quadratura del cerchio di un genuino dare e avere senza il pedaggio della perdita d'indipendenza), alla sua condanna totale, con annessa accusa ai loro praticanti di codardia, il rifiuto di affrontare le prove e le difficoltà che la creazione e perpetuazione di una relazione stabile necessariamente comporta. Pro e contro vengono accuratamente elencati, minuziosamente analizzati e scrupolosamente soppesati, sebbene l'effetto dello stile di vita da coppia semilibera sull'ambiente umano della coppia semilibera (cosa alquanto curiosa, considerando la sensibilità ecologica della nostra era) non appaia in nessuno di tali calcoli.

Dopo che «Modi di vita» ha fatto la sua parte, cos'altro occorre per riempire il resto della rubrica "Life"? Ci sono sezioni intitolate «Salute», «Benessere», «Nutrizione» (si noti, separata dalle sezioni «Alimentazione», «Ristoranti» e «Vini») e «Stile» (composta esclusivamente da pubblicità di mobili) La rubrica si chiude con la sezione «Oroscopo», in cui a seconda della data di nascita alcuni lettori vengono invitati a «smetterla di tirare la solita carretta - oggi la mobilità è essenziale. Dovete sbattervi di qua e di là, attaccarvi al cellulare e fare affari», mentre ad altri si dice che «è il vostro periodo favorevole: nuovi sviluppi dietro l'angolo e non troppi vecchi affari a gravare sul vostro spirito eternamente ottimista».

2.

Dentro e fuori la cassetta degli attrezzi della socialità

«Homo sexualis»: orfano e orbo

Come sostenne Claude levi-Strauss, l'incontro dei sessi è il terreno su cui natura e cultura vennero a contatto per la prima volta; allo stesso modo, esso è il punto di partenza, l'origine di ogni forma di cultura. Il sesso fu il primo ingrediente della costituzione naturale dell'"homo sapiens" su cui furono scolpite distinzioni artificiali, convenzionali, arbitrarie - prodotti di base di ogni cultura (e soprattutto, il primo atto di cultura, la proibizione dell'incesto: la divisione delle femmine in categorie idonee e no alla coabitazione sessuale).

È facile rilevare come questo ruolo del sesso non sia accidentale. Delle tante pulsioni, inclinazioni e propensioni «naturali» degli esseri umani, il desiderio sessuale era e resta il più ovviamente, palesemente, incontestabilmente "sociale".

Esso si protende verso un altro essere umano; esige la presenza di un altro essere umano e si sforza di riforgiare tale presenza in un'unione. Anela l'aggregazione; rende ogni essere umano, per quanto completo e per altri aspetti autosufficiente, incompiuto e monco - a meno che non sia unito a un altro essere umano.

Dall'incontro dei sessi è nata la cultura. In quell'incontro, la cultura praticò per la prima volta la sua arte creativa della differenziazione. Da allora, l'intima cooperazione tra cultura e natura in tutto quanto attiene la sfera sessuale non si è mai interrotta, e tanto meno conclusa. L'"ars erotica", quella creazione eminentemente culturale, avrebbe guidato a partire da quel momento l'impulso sessuale verso la propria realizzazione nell'aggregazione umana.

"A parte poche eccezioni isolate, afferma l'eminente sessuologo tedesco Volkmar Sigusch, la nostra cultura «non ha generato alcuna 'ars erotica', ma piuttosto una 'scientia sexualis'» [01].

Sembra che Anteros, fratello di Eros e «vendicativo genio dell'amore respinto», abbia strappato al fratello detronizzato il dominio sul regno del sesso. «Oggi la sessualità non compendia più l'ideale di piacere e felicità. Non è più mistificato, in senso positivo, come estasi e trasgressione, quanto piuttosto, in senso negativo, come causa di oppressione, ineguaglianza, violenza, abuso e infezione letale».

A quanto si sa, Anteros era un tipo estremamente passionale, lubrico, eccitabile e focoso, ma una volta diventato l'incontrastato signore del regno dovette mettere al bando le passioni e proclamare il sesso un'azione razionale, attentamente calcolata, dettata da

ferree regole e soprattutto totalmente demistificata e disincantata. «Lo sguardo degli scienziati», dice Sigusch, «era sempre freddo e distaccato: non dovevano esserci segreti». Risultato? «Oggi tutti sono al corrente e nessuno ha la più pallida idea».

Non che un così frustrante effetto dell'algida postura e dello sguardo distaccato riducesse l'autorità di Anteros, e della sua rappresentante, la "scientia sexualis", o assottigliasse i ranghi dei loro devoti, riconoscenti e fiduciosi seguaci. La domanda di servizi (di servizi nuovi e migliori, ma sempre «dello stesso tipo») tende a crescere, non a contrarsi. «La scienza sessuale continua nondimeno a esistere, perché la miseria sessuale si è rifiutata di scomparire».

La "scientia sexualis" promise di sottrarre gli "homines sessuali" alla loro miseria.

Ancor oggi continua a promettere esattamente la stessa cosa, e le sue promesse continuano ad essere credute per la semplice ragione che, una volta isolati da tutte le altre modalità umane e abbandonati ai loro capricci, gli "homines sessuali" sono diventati «oggetti naturali» per l'analisi scientifica - a proprio agio solo in laboratorio e nello studio del terapeuta, e visibili a se stessi e agli altri solo alla luce di proiettori azionati dallo scienziato. Inoltre, l'"homo sexualis" orfano e orbo non sa dove altro andare per trovare consiglio, soccorso e aiuto.

"«Orfano» di Eros".

Certo, Eros non è morto. Ma è stato esiliato dal suo regno ereditario e condannato - così come un tempo lo fu Ahaspher, l'ebreo errante - a vagare senza meta, a trascinarsi senza posa nell'interminabile - perché eternamente vana - ricerca di un riparo. Oggi Eros lo si trova dappertutto, ma in nessun luogo resterà a lungo. Non ha indirizzo fisso: se desiderate trovarlo, scrivetegli fermoposta, e sperate bene.

"«Orbo» del futuro".

E dunque dell'aspettativa e del coinvolgimento, che sono legittima e monopolistica proprietà del futuro. Abbandonati dallo spettro della paternità o della maternità, quei messaggeri di eternità e dell'aldilà che solevano librarsi sugli incontri sessuali e trasmettere all'unione fisica parte della loro mistica surreale e di quella sublime miscela di fede e apprensione, di gioia e paura, che era il loro marchio di fabbrica.

"Oggi giorno la medicina compete con il sesso per la responsabilità sulla «riproduzione»".

I medici competono con gli "homines sessuali" per il ruolo di principali "auctores" della commedia. L'esito della competizione è già scontato: grazie a ciò che la medicina può fare; ma anche grazie a ciò che la medicina è chiamata a fare e si desidera che faccia, dagli scolari e gli alunni della scuola di mercato della vita consumista. L'affascinante prospettiva appena dietro l'angolo è la possibilità (per citare nuovamente Sigusch) di «scegliere un figlio da un catalogo di attraenti donatori, allo stesso modo in cui [i consumatori contemporanei] sono abituati a fare ordinativi tramite le aziende di vendita per corrispondenza o le riviste di moda» - e avere quel figlio scelto da loro nel momento scelto da loro. Sarebbe contrario alla natura di un consumatore esperto non desiderare di svoltare quell'angolo.

"C'è stata un'epoca (di amministrazione domestica/uffici, di fattorie a conduzione familiare) in cui i bambini erano «produttori»".

A quei tempi divisione del lavoro e distribuzione dei ruoli familiari si sovrapponevano. Il bambino doveva unirsi all'"oikos" della famiglia, accrescere la forza lavoro dell'officina o della fattoria - e dunque a quei tempi in cui la ricchezza derivava o veniva spremuta dal lavoro, si riteneva comunemente che l'arrivo di un figlio accrescesse il benessere della famiglia. Magari i bambini venivano trattati duramente e tenuti al laccio, ma questo valeva per tutti i lavoratori. Nessuno si aspettava di trarre gioia o piacere dal lavoro: l'idea di «soddisfazione sul lavoro» non era stata ancora inventata. E tuttavia i figli erano, nell'opinione di tutti, un buon investimento, e come tali ben accetti. Più ne venivano, meglio era. Inoltre, la ragione consigliava di tenere il piede in due staffe, dal momento che l'aspettativa di vita era breve e nessuno poteva sapere se il neonato sarebbe vissuto abbastanza da riuscire a dare il proprio contributo al reddito familiare. Per gli autori della Bibbia, la promessa di Dio ad Abramo - «Moltiplicherò il tuo seme come le stelle del firmamento e come la sabbia che ricopre la costa marina» - era inequivocabilmente una benedizione, per quanto molti dei nostri contemporanei avvertirebbero piuttosto in essa una minaccia, una maledizione, o entrambe le cose.

Vi furono tempi (di fortune familiari trasmesse di generazione in generazione lungo l'albero genealogico, e di status sociale ereditario) in cui i figli erano ponti tra mortalità e immortalità, tra la vita dell'individuo orribilmente breve e una durata (auspicabilmente) infinita della stirpe.

Morire senza figli significava non costruire mai più tale ponte. La morte di un uomo senza figli (sebbene non necessariamente di una donna senza figli, a meno che non si trattasse di una regina o qualcosa di simile) significava la morte della stirpe: il più importante dei doveri negletto, il più imperativo dei compiti inevaso.

Con la nuova fragilità delle strutture familiari, con l'aspettativa di vita di molte famiglie più breve di quella dei suoi singoli membri, con l'appartenenza di una particolare discendenza familiare che va rapidamente trasformandosi in un'appartenenza agli «indecidibili» dell'epoca liquido-moderna, e la devozione a una qualsiasi delle svariate reti di parentela disponibili che si trasforma per un crescente numero di individui in una questione di scelta - e di una scelta "revocabile", fino a ulteriore notifica - un figlio può ancora essere un «ponte» verso qualcosa di più durevole. Ma la sponda cui tale ponte conduce è avvolta in una nebbia che nessuno crede possa dissiparsi, ed è dunque improbabile che susciti forte emozione, e tanto meno che alimenti un desiderio di azione. E se anche un'improvvisa folata di vento diradasse la nebbia, nessuno saprebbe per certo che tipo di sponda apparirebbe ai loro occhi e se dalla foschia emergerebbe una terra abbastanza solida da sostenere una casa permanente. Ponti che conducono nel nulla, o in nessun luogo particolare: a chi servono? A che fine? Chi mai spenderebbe tempo e denaro per progettarli e costruirli?

"La nostra è un'epoca nella quale i figli sono, prima di ogni altra cosa e più di ogni altra cosa, oggetti di consumo emotivo".

Gli oggetti di consumo soddisfano i bisogni, desideri o capricci del consumatore, e altrettanto fanno i figli. I figli sono desiderati per la gioia dei piaceri genitoriali che si spera arrecheranno, il tipo di gioie che nessun altro oggetto di consumo, per quanto ingegnoso e sofisticato, può offrire. Con grande tristezza dei commercianti, il mercato dei beni di consumo non può fornire sostituti adeguati, sebbene il dolore trovi parziale lenimento nello spazio sempre più ampio che il mondo del commercio sta conquistando

nella produzione e mantenimento dell'oggetto originale.

"Quando si parla di oggetti di consumo, la soddisfazione attesa tende a essere misurata in rapporto al costo; si cerca la «giustificazione economica dell'investimento»".

I figli sono probabilmente gli acquisti più costosi che i consumatori medi compiono in tutta la loro vita. In termini puramente monetari, i figli costano più di un'automobile di lusso, di una crociera intorno al mondo, finanche di una elegante villa. Cosa ancora peggiore, è probabile che il costo totale aumenti nel corso degli anni e il suo volume non può essere determinato anticipatamente né calcolato con un qualsiasi grado di certezza. In un mondo che non offre più carriere sicure e lavori stabili, per tutti quelli che passano da un progetto all'altro e che in questo modo si guadagnano da vivere, firmare un contratto ipotecario con termini di ripagamento di entità segreta e durata indefinita significa esporsi a un rischio altissimo e a una prolifica fonte di ansie e paure. È normale che ci si pensi due volte prima di firmare, e quanto più ci si pensa tanto più i rischi impliciti appaiono ovvi, e non c'è riflessione o esame di coscienza, per quanto approfondito, che possa eliminare il tarlo del dubbio che finisce inevitabilmente col guastare la gioia. Inoltre, oggi avere figli è una questione di libera scelta, non una casualità, circostanza questa che accresce ancor più l'ansia. Si può ben sostenere che l'aver o non avere figli sia la decisione più importante e gravida di conseguenze che si possa prendere, e dunque è anche la decisione più snervante e carica di tensione che si debba affrontare nel corso di un'intera vita.

Per di più, non tutti i costi sono di tipo monetario, e quelli che non lo sono non possono essere assolutamente misurati e calcolati. Essi sconfiggono le capacità e propensioni di agenti razionali quali tutti noi siamo stati addestrati a essere o ci sforziamo di essere. «Mettere su famiglia» è come tuffarsi testa in giù in acque sconosciute di cui non si conosce la profondità. Abbandonare o posticipare altre seducenti gioie di un'attrazione consumistica ancora mai provata, sconosciuta e impossibile da prevedere, già di per sé un enorme sacrificio in stridente contrasto con le abitudini di un consumatore giudizioso, non è la sua unica probabile conseguenza.

Avere figli significa assumersi la responsabilità del benessere di un'altra creatura più debole e indifesa. L'autonomia delle proprie preferenze è destinata a essere compromessa: reiteratamente, anno dopo anno, quotidianamente. Si corre il rischio di diventare, orrore degli orrori, «dipendente». Avere figli potrebbe comportare l'esigenza di ridurre le proprie ambizioni professionali, di «sacrificare la carriera», in quanto chi è chiamato a giudicare il rendimento professionale di una persona non vedrebbe di buon occhio il benché minimo segnale di fedeltà separate. E, cosa più dolorosa di tutte, avere figli significa accettare tale dipendenza separatrice-di-fedeltà per un tempo indefinito, assumere un impegno irrevocabile e a tempo indeterminato, senza alcuna clausola «fino a ulteriore notifica» annessa; il tipo di obbligo che mal si confà alla politica della vita liquido-moderna e che quasi tutti evitano accuratamente nelle loro altre manifestazioni di vita. Acquisire la consapevolezza di un tale impegno può rivelarsi un'esperienza traumatica. Depressione post-parto e crisi coniugali (o di convivenza) dopo la nascita di un figlio appaiono mali prettamente «liquido-moderni», allo stesso modo dell'anoressia, della bulimia e di innumerevoli forme di allergia.

"Le gioie di essere genitori fanno parte, per così dire, di un pacchetto «tutto compreso»

contenente anche le pene dell'autosacrificio e le paure di ignoti pericoli".

Un sobrio, affidabile calcolo dei pro e contro resta pervicacemente e fastidiosamente al di là della portata e della comprensione dei potenziali genitori.

L'acquisto di un qualsiasi prodotto comporta sempre dei rischi, ma i venditori di altri beni di consumo, e in particolare di beni erroneamente chiamati «durevoli», si fanno in quattro per assicurare ai potenziali clienti che i rischi che si assumono sono stati ridotti al minimo. Offrono garanzie, garanzie estese (anche se solo pochi di essi possono sostenere in buona fede che l'azienda che ha emesso la garanzia sopravvivrà fino alla scadenza di quest'ultima, e praticamente nessuno può assicurare ai clienti che le attrattive del bene acquistato - che lo tengono lontano dalla pattumiera - non svaniscano prima di tale scadenza) del tipo «soddisfatti o rimborsati» e promesse di un servizio assistenza dopovendita lunghissimo o addirittura infinito. Credibili o meno che tali garanzie possano essere, nessuna di esse è disponibile nel caso della nascita di un figlio.

Non sorprende che istituti di ricerca medica e centri d'inseminazione artificiale ricevano soldi a palate dalle aziende commerciali. Esiste una domanda potenzialmente infinita di ridurre i rischi endemici nel parto quanto meno al livello pubblicizzato dai prodotti in vendita. Le aziende che offrono la possibilità di «scegliere un figlio da un catalogo di attraenti donatori» e cliniche che lavorano su commessa, che compongono la mappa genetica di un figlio non ancora nato su ordinazione del cliente, non hanno certo da temere scarsità di clienti o penuria di affari proficui.

In conclusione: l'ormai ampiamente riconosciuta separazione del sesso dalla funzione riproduttiva è assistita dal potere. È un prodotto congiunto dello scenario di vita liquido-moderno, e del consumismo quale strategia scelta e unica disponibile di «cercare soluzioni biografiche a problemi prodotti dalla società» (Ulrich Beck). È la mescolanza di questi due fattori che sottrae le questioni della riproduzione e del parto all'ambito sessuale e le consegna a una sfera affatto diversa, guidata da una logica e da regole totalmente avulse dall'attività sessuale. La carenza dell'"homo sexualis" è sovra-determinata.

"Come a voler anticipare il modello che avrebbe prevalso ai nostri tempi, Erich Fromm tentò di spiegare l'attrattiva del «sesso in quanto tale» (sesso «fine a se stesso», sesso praticato separatamente dalle sue funzioni ortodosse), definendo la sua qualità una risposta (fuorviante) all'umanissimo «desiderio di una fusione completa» attraverso una «illusione di unione» [02].

Unione - perché questo è esattamente ciò che uomini e donne bramano quando cercano disperatamente di sfuggire alla solitudine che già soffrono o paventano possa sopraggiungere. Illusione - perché l'unione raggiunta nel breve momento dell'apice orgasmico «lascia gli estranei distanti esattamente come lo erano prima», cosicché «essi avvertono il loro estraniamento in modo ancor più marcato di prima». In tale ruolo, l'orgasmo sessuale «assume una funzione che lo rende non molto diverso dall'alcolismo e dalla tossicodipendenza». Al pari di questi, esso è intenso, ma «transitorio e periodico» [03].

L'unione è illusoria, afferma Fromm, e l'esperienza destinata in ultima analisi a rivelarsi frustrante, a causa della separazione dell'unione dall'amore (vale a dire, permettetemi di spiegare, dal tipo "Fürsein" di rapporto: ossia da una dedizione intenzionalmente duratura, a tempo indefinito, verso il benessere del partner) Secondo Fromm, il sesso può essere solo uno strumento di "genuina" fusione, anziché essere un'effimera, ingannevole e in ultima analisi autodistruttiva "impressione" di fusione - grazie alla sua comunione con l'amore. Qualunque capacità di generare unione il sesso possa possedere, deriva dalla sua

stretta connessione con l'amore.

"Dai tempi di Fromm, l'isolamento del sesso dagli altri regni della vita ha progredito più rapidamente che mai".

Oggi il sesso è l'epitome stessa, forse l'archetipo silenzioso/segreto, di quella «relazione pura» (che è poi un ossimoro: le relazioni umane tendono a riempire, infestare e modificare ogni angolo, per quanto remoto, della "Lebenswelt", e quindi tutto possono essere tranne che «pure») che, come afferma Anthony Giddens, è diventata l'obiettivo prevalente/modello ideale di associazione tra esseri umani. Oggi ci si attende che il sesso sia autonomo e autosufficiente, che «stia sulle proprie gambe», che venga giudicato esclusivamente in base alla soddisfazione che può arrecare (anche se di norma si ferma ben al di sotto delle aspettative alimentate dai media). Non sorprende che anche la sua capacità di generare frustrazione e di esacerbare quello stesso senso di straniamento che si sperava potesse curare, sia cresciuta a dismisura. La vittoria del sesso nella grande guerra d'indipendenza si è rivelata, nella migliore delle ipotesi, una vittoria di Pirro. Sembra che la pozione magica produca pene e sofferenze non meno numerose e forse più acute di quelle che prometteva di curare.

"Le condizioni di orfani e orbi sono state per un breve tempo celebrate come la liberazione ultima del sesso dalla prigione in cui la società patriarcale, puritana, ancora disgraziatamente vittoriana, guastafeste, rompiscatole e ipocrita la teneva reclusa".

Ecco, finalmente, la più pura delle relazioni pure, un incontro che non aveva altro scopo che il raggiungimento del piacere e della gioia. Una felicità dei sogni senza legacci, una felicità libera da effetti collaterali e dunque felicemente dimentica delle sue conseguenze, una felicità del genere «soddisfatti o rimborsati»: la massima incarnazione della libertà come la saggezza popolare e la pratica della società dei consumi l'ha definita.

È giusto, forse anche entusiasmante e nel complesso meraviglioso, che il sesso si sia emancipato a tal punto. Il problema tuttavia sta nel come fare a trattenerlo una volta scaricata la zavorra; come preservarne la forma se non esistono più strutture disponibili. Volare leggeri è una cosa gioiosa, volare senza barra di comando è angosciante. Il cambiamento eccita, la volatilità disturba. L'insostenibile leggerezza del sesso?

Volkmar Sigusch è un terapeuta che ogni giorno incontra le vittime del «sesso puro»

Registra le loro lamentele, e l'elenco dei danni che chiedono l'intervento dell'esperto si allunga senza posa. I riepiloghi delle sue scoperte sono tanto assennati quanto foschi.

«Tutte le forme di relazione intima attualmente in voga portano la stessa maschera di falsa felicità una volta indossata dall'amore coniugale e in seguito dall'amore libero [] Quando abbiamo guardato meglio e abbiamo levato la maschera, abbiamo trovato desideri insoddisfatti, nervi scossi, amore deluso, dolore, paure, solitudine, ipocrisia, egotismo e compulsione ripetitiva [...] Le prestazioni hanno sostituito l'estasi, le proprietà fisiche sono 'in', le proprietà metafisiche sono 'out' [...] Astinenza, monogamia e promiscuità sono tutte parimenti lontanissime dalla libera vita della sensualità che nessuno di noi conosce» [04].

Le preoccupazioni tecniche mal si abbinano alle emozioni. Il concentrarsi sulle prestazioni non lascia né tempo né spazio per l'estasi. La prestanza fisica non è la strada

che conduce alla metafisica. Era dall'emozione, dall'estasi e dalla metafisica che soleva fluire il potere seduttivo del sesso – e così sarebbe ancora oggi, ma il mistero è svanito e così gli struggimenti non possono che restare insoddisfatti...

Quando il sesso sta a significare un mero evento fisiologico e la parola «sensualità» evoca ben poco se non una piacevole sensazione fisica, il sesso non si è affatto emancipato da ulteriori, superflui, inutili, onerosi e attanaglianti carichi. Al contrario, viene "sovraccaricato". Travolto da aspettative che non è in grado di soddisfare.

Intime connessioni tra sesso e amore, sicurezza, stabilità, immortalità-attraverso-la-continuazione- della-stirpe non erano dopo tutto così inutili e limitanti come si pensava, si sentiva e si imputava. Le vecchie e suppostamente obsolete compagne del sesso erano forse i suoi necessari puntelli (necessari non per la perfezione tecnica della prestazione, ma per il suo potenziale di gratificazione). Forse le contraddizioni di cui la sessualità è endemicamente intrisa non sono più facili da risolvere (mitigare, alleviare, neutralizzare) in assenza di «pastoie» di quanto possano esserlo in loro presenza. Forse quelle pastoie erano frutto di una creatività culturale anziché simboli di malinteso o fallimento culturale.

"La razionalità liquido-moderna raccomanda mantelline leggere e aborre le gabbie di ferro".

Negli impegni duraturi la razionalità liquido-moderna ravvisa oppressione; nel rapporto stabile, una dipendenza incapacitante. Quella razionalità nega il diritto a vincoli e legami, spaziali o temporali che siano. Non servono alcun fine o bisogno che la razionalità liquido-moderna dei consumatori possa giustificare. Vincoli e legami rendono i rapporti umani «impuri», come farebbero con qualsiasi atto di consumo che presume soddisfazione istantanea e parimenti istantanea obsolescenza dell'oggetto consumato. Gli avvocati difensori delle «relazioni impure» avrebbero un bel daffare per tentare di convincere i giurati della bontà della propria tesi.

Sigusch ritiene che prima o poi «le voglie e i desideri che sfuggono alla morsa della razionalità» torneranno prepotentemente alla ribalta, e quando ciò accadrà noi non saremo in grado di rispondervi «senza ricorrere a concetti riguardanti istinti naturali e valori eterni che sono ormai, storicamente e politicamente, corrotti fino al midollo»

Qualora accadesse, tuttavia, come Sigusch sostiene o preconizza, ciò richiederebbe ben altro che una nuova visione del sesso e delle aspettative di cui gli atti sessuali possono essere legittimamente investiti. Richiederebbe né più né meno che l'esonazione del sesso dalla sovranità della razionalità del consumatore. O forse anche di più: che la razionalità del consumatore venga privata e abbandoni la propria odierna sovranità su moventi e strategie della politica della vita umana. Ciò significherebbe, tuttavia, chiedere più di quanto si possa ragionevolmente pensare potrà accadere nel prevedibile futuro.

"Voglie e desideri che sfuggono alla morsa della razionalità» (alla razionalità del consumatore, liquido-moderna, per essere esatti) erano inseparabilmente e inestricabilmente legati al sesso dal momento che il sesso, come tutte le altre attività umane, era intessuto nel modello di vita del produttore".

Nell'ambito di tale modello né l'amore «finché morte non ci separi», né la costruzione di ponti verso l'eternità, né il consenso a «consegnarsi ostaggi del fato» e a impegni inscindibili erano ridondanti, e tanto meno percepiti come limitanti o oppressivi. Al contrario, erano considerati gli «istinti naturali» dell'"homo faber", così come oggi essi si oppongono agli istinti altrettanto «naturali» dell'"homo consumens". Né essi erano, da qualunque punto di vista li si guardasse, «irrazionali». Al contrario, erano

l'equipaggiamento o le manifestazioni necessarie e obbligatorie della razionalità dell'"homo faber". Amore e desiderio di procreare erano indispensabili compagni del sesso per l'"homo faber", così come le unioni durevoli che essi aiutavano a creare erano «prodotti principali», non «effetti collaterali», e tanto meno scarti o rifiuti, dell'atto sessuale.

Ogni successo ha le sue rinunce, ogni conquista un suo prezzo.

Per quanto vivo possa essere l'orrore e la repulsione con cui si ricordano le rinunce patite e i prezzi pagati nel passato, sono le rinunce da accettare oggi e i prezzi da pagare domani che provocano maggiore angoscia e depressione. Non serve a nulla mettere a confronto il dolore di oggi e quello di ieri per tentare di scoprire quale dei due sia meno sopportabile. Ciascuna angoscia ferisce e tormenta nel momento in cui la si patisce.

Le odierne agonie dell'"homo sexualis" sono quelle dell'"homo consumens". Sono nate insieme. Se mai scompariranno, lo faranno marciando spalla a spalla.

"La capacità sessuale era l'utensile impiegato dall'«homo faber» nella costruzione e manutenzione delle relazioni umane".

Allorché fu collocato sul sito di costruzione dei legami umani, il bisogno/desiderio sessuale istigò l'"homo sexualis" ad accettare il lavoro e a portarlo a termine una volta iniziato. I costruttori desideravano che il risultato dei loro sforzi, così come si vorrebbe per tutti gli edifici, fosse solidamente costruito, duraturo e affidabile (idealmente per sempre).

Fin troppo spesso si sono fidati eccessivamente delle loro capacità progettuali per tener conto dell'opinione dei futuri residenti. Dopo tutto, il rispetto non è che una delle due lame di cui la spada dell'attenzione è fatta; l'altra è l'oppressione.

Indifferenza e disprezzo sono due scogli contro cui si sono infrante moltissime zelanti intenzioni etiche, e agli io morali servono tanta attenzione e abilità per poterci navigare dentro al sicuro. Detto ciò, sembra tuttavia che la moralità - quel "Fürsein" dettato dal senso di responsabilità per un Altro ed esplicito attraverso l'assunzione di tale responsabilità - sia stata fatta, con tutti i suoi panorami mozzafiato, e tutti i suoi vicoli ciechi, agguati e ingannevoli deviazioni, a misura dell'"homo faber".

Liberato da compiti di costruzione e contrariato da qualunque tentativo in tal senso, l'"homo consumens" può esprimere le proprie capacità in modi nuovi e fantasiosi. Il "Fürsein", tuttavia, non è tra questi.

"Il consumismo non consiste nell'«accumulare» beni (chi ammassa beni si ritrova anche con valigie pesanti e case ingombre), ma nell'usarli e quindi nello «smaltirli» per fare posto ad altri beni da usare".

La vita del consumatore predilige la leggerezza e la velocità, nonché la novità e la varietà che si spera leggerezza e velocità stimolino e facilitino. È il ritmo del susseguirsi di acquisti, non il loro mero volume, che misura il successo nella vita dell'"homo consumens". Di norma, l'utilizzabilità di un prodotto dura ben più a lungo dell'attrattiva che esercita agli occhi del consumatore. Ma se usato troppo a lungo, il prodotto acquistato ostacola la ricerca di varietà, e a ogni successivo utilizzo la vernice della novità si deteriora e si scrosta. Guai a chi, per scarsità di mezzi, è condannato a continuare a utilizzare beni che non mantengono più la promessa di sensazioni nuove e stimolanti; guai a chi per lo stesso motivo resta fedele a un unico prodotto anziché provarne l'intero e

apparentemente inesautibile assortimento.

Persone simili sono la feccia nella società dei consumi, i consumatori d'accatto, gli inadeguati e gli incompetenti, i falliti; gli emaciati famelici circondati dall'opulenza del tripudio consumistico.

Chi non ha bisogno di restare fedele a lungo ai propri utensili, e certo non abbastanza a lungo da permettere che subentri il tedio, è destinato alla vetta. Nella società dei consumi, la figura di successo è il prestidigitatore. Se non fosse un anatema per i fornitori di beni di consumo, i consumatori fedeli al proprio destino e alla propria natura svilupperebbero la consuetudine di noleggiare le cose anziché acquistarle. A differenza dei comuni negozianti, le società di leasing offrono l'allettante possibilità di sostituire a intervalli regolari i beni noleggiati con modelli più all'avanguardia. Per non essere da meno, i negozianti promettono il rimborso totale della spesa sostenuta qualora il cliente non sia «pienamente soddisfatto» e se (nella speranza che la soddisfazione non evapori così rapidamente) il prodotto acquistato sia restituito entro, diciamo, dieci giorni.

La «purificazione» del sesso consente di equiparare la pratica sessuale a tali avanzati modelli di acquisto/affitto. Il «sesso puro» è corredato da una qualche sorta di affidabile garanzia di rimborso e i partner di un'«avventura puramente sessuale» possono sentirsi sicuri, consapevoli che «l'assenza di pastoie» compensa l'irritante fragilità del loro coinvolgimento.

Grazie a un ingegnoso stratagemma pubblicitario, il significato vernacolare di «sesso sicuro» è stato recentemente ridotto all'uso del profilattico. Lo slogan non avrebbe un tale successo commerciale se non toccasse un nervo scoperto in milioni di persone desiderose di vedere le proprie imprese sessuali garantite contro l'insorgere di conseguenze indesiderabili (perché incontrollabili). Dopo tutto, fa parte della strategia generale di una promozione presentare il prodotto in offerta come la soluzione tanto agognata alle preoccupazioni che già ossessionano i suoi potenziali clienti o a quelle escogitate e create ad arte per esaltare il rimedio pubblicizzato.

Quasi sempre, il messaggio pubblicitario scambia una parte per il tutto; le vendite capitalizzano su offerte di angoscia che superano di gran lunga la capacità di guarigione del prodotto pubblicizzato. Certo, usare il profilattico protegge dall'Aids.

Ma questa infezione non è che una delle tantissime conseguenze inattese e certamente non negoziate del sesso che rendono l'"homo sexualis" desideroso di incontri sessuali «sicuri». Fatto uscire da un porto intasato ma attentamente gestito, e puntata la prua verso acque sconosciute privo di carte o di bussola, il sesso ha iniziato a sentirsi decisamente «insicuro» ben prima che la scoperta dell'Aids facesse da parafulmine a paure diffuse e sconosciute.

La più terrificante delle paure nasce dall'ambiguità dell'incontro sessuale: è stato un primo passo verso una relazione oppure il suo capolinea? Una fase di un processo significativo o un episodio estemporaneo? Un mezzo per raggiungere un fine o un atto fine a se stesso? Nessuna unione di corpi, per quanto ci si possa sforzare, può sfuggire all'inquadramento sociale e recidere tutte le connessioni con altri aspetti dell'esistenza sociale. Spogliato del suo ex status sociale e dei suoi significati socialmente ratificati, il sesso finì col racchiudere in sé quella tormentosa e angosciata incertezza che sarebbe diventata la più immane sciagura del modo di vita liquido-moderno.

I diritti acquisiti dei partner sessuali sono diventati la principale fonte di ansia. Che tipo di impegno implica, semmai lo implica, l'unione dei corpi? In che modo vincola, se mai lo vincola, il futuro dei partner? È possibile tenere l'incontro sessuale separato dagli altri obiettivi di vita, oppure tracimerà (tenderà a tracimare, gli si consentirà di tracimare) su tali altri obiettivi, li impregnerà e li trasformerà?

Preso in sé, l'unione sessuale è qualcosa di effimero; nella vita del partner rappresenta un "episodio". Come sostiene Milan Kundera, un episodio «non è una conseguenza inevitabile dell'azione che lo precede, né la causa di ciò che ne conseguirà» [05]. In quella immacolata concezione "cum" sterilità, quella essenziale non-infettività, sta tutta la bellezza di un episodio – e quindi, potremmo dire, sta anche la bellezza di un incontro sessuale, a patto che resti un episodio. L'insidia, tuttavia, sta nel fatto che «nessuno può garantire che un qualche evento totalmente episodico non contenga in sé un germe che un bel giorno potrebbe inaspettatamente provocare ulteriori sviluppi». Per farla breve: «nessun episodio è condannato "a priori" a restare tale per sempre». Nessun episodio è immune dalle proprie conseguenze. L'insicurezza che ne consegue è eterna. L'incertezza non potrà mai dissiparsi pienamente e irrevocabilmente. Potrà solo essere sospesa per un tempo di durata sconosciuta – ma questo stato di sospensione è a sua volta tormentato da dubbi, e finisce col diventare anch'esso un'ulteriore fonte di incresciosa insicurezza.

"Il matrimonio, potremmo dire, è l'accettazione della consequenzialità che gli incontri casuali si rifiutano di accettare (quanto meno una dichiarazione di intenti ad accettarla – per la durata del vincolo coniugale)".

In questo caso, l'ambiguità viene meno, e l'incertezza è sostituita da una certezza del fatto che le azioni sicuramente contano oltre il loro periodo di vita e implicano conseguenze che potrebbero durare più a lungo delle loro cause. L'incertezza viene bandita dalla vita dei partner e il suo ritorno interdetto fino a quando non venga contemplata la fine del matrimonio.

Ma è possibile bandire l'incertezza senza dovere per forza accettare tale condizione, un prezzo che molti partner potrebbero trovare troppo alto da pagare? Se non si può mai essere certi, come suggerisce Kundera, che l'episodio non sia stato realmente niente altro che un episodio, allora no, non è possibile. Ma si può sempre provare, e infatti ci si prova, e per quante scarse possano essere le probabilità è praticamente impossibile smettere di provare.

I parigini sono famosi per essere quelli che ci provano più intensamente e con maggiore inventiva degli altri. A Parigi, l'"échangisme" (un nome nuovo e, alla luce della neoacquisita parità sessuale, più politicamente corretto per esprimere il concetto, alquanto più vecchio e dagli echi patriarcali, di scambio delle mogli) pare sia diventato il gioco più popolare e il passatempo più in voga della città.

"Les échangistes" prendono due piccioni con una fava. Innanzitutto, allentano un po' la morsa dell'impegno coniugale, avendo acconsentito a renderne le conseguenze un po' meno consequenziali e dunque l'incertezza generata dall'endemica nebulosità di prospettive un po' meno tormentosa. In secondo luogo acquistano complici fidati nel loro tentativo di evitare strascichi e quindi conseguenze potenzialmente irritanti dell'incontro sessuale, dal momento che tutte le parti interessate, in quanto partecipi dell'evento e dunque desiderose di evitarne la tracimazione dalla cornice episodica, contribuiranno certamente a tale tentativo.

Come strategia per combattere lo spettro dell'incertezza di cui gli episodi sessuali sono notoriamente pregni, l'"échangisme" presenta un palese vantaggio rispetto alle «avventure di una notte» e ad altri incontri parimenti casuali ed effimeri. La protezione da conseguenze indesiderabili è in questi casi cura e obbligo di un'altra persona, e nella peggiore delle ipotesi non è un'impresa solitaria ma un compito condiviso con alleati forti e devoti. Particolarmente evidente appare il vantaggio dell'"échangisme" rispetto al mero «adulterio extraconiugale». Nessuno degli scambisti viene tradito, non vengono

minacciati gli interessi di nessuno e, come nel modello ideale di «comunicazione non distorta» di Habermas, tutti partecipano al gioco. Il "menage à quatre" (o "à six", "à huit" eccetera – più sono meglio è) è scevro da tutti gli influssi malefici e i problemi che come è noto tormentano il "menage à trois".

Come c'è da attendersi quando scopo e posta in palio dell'impresa è scacciare lo spettro dell'insicurezza, l'"échangisme" cerca consolidamento nelle istituzioni contrattuali e nel sostegno della legge. Per diventare scambisti bisogna iscriversi a un club, firmare un modulo, promettere di rispettare le regole (e sperare che tutti gli altri abbiano fatto altrettanto) e ricevere una tessera di iscrizione per garantirsi il diritto di ingresso ed essere certi che ciascuna persona presente nel locale sia simultaneamente cacciatore e preda. Poiché tutti quelli che capiterà di incontrare all'interno del locale sono consapevoli della finalità del club e delle sue regole e hanno promesso di rispettare entrambe, qualsiasi discussione o ricorso alla forza, qualsiasi ricerca del consenso, tutti i pericoli della seduzione ed altri inopportuni e precari preliminari caratterizzati da esito incerto sono stati resi superflui.

O almeno così sembra, una volta tanto. Al pari delle più recenti innovazioni tecnologiche, le convenzioni dell'"échangisme" riducono la distanza tra nascita del desiderio e suo soddisfacimento e rendono più rapido e meno faticoso il passaggio dall'una all'altra condizione. Possono anche impedire a un partner di reclamare più vantaggi di quanti possa consentire un incontro episodico.

Ma possono anche difendere l'"homo sexualis" da se stesso? Davvero può una puntatina al club dissipare brame irrealizzate, frustrazioni amorose, la paura della solitudine e del soffrire per amore, l'ipocrisia e il senso di colpa? Davvero è possibile trovare lì intimità, gioia, tenerezza, affetto e appagamento? Beh, il frequentatore di tali club potrebbe anche dire in buona coscienza: 'stiamo parlando di sesso, stupido, e il sesso non ha nulla a che vedere con tutte queste cose. Ma se questa persona ha ragione, il sesso di per sé conta davvero qualcosa? O piuttosto, non sarebbe forse vero che, per rifarci a Sigusch, se l'essenza dell'attività sessuale sta nel trarre piacere istantaneo, «allora non è più importante cosa si fa, ma semplicemente che lo si faccia»?

"Nel commentare il libro di grande successo di Judith Butler, «Corpi che contano: i limiti discorsivi del sesso» [06], Sigusch sostiene che «secondo le studiose che oggi dettano il tono del discorso sul genere, sia il sesso che il genere sono determinati interamente dalla cultura, privi di qualsiasi natura naturale e quindi alterabili, transitori e passibili di sovvertimento»".

Sembra tuttavia che la contrapposizione natura-cultura non sia la cornice più appropriata in cui incastonare i dubbi dell'attuale dilemma sesso/genere. Il vero motivo del contendere è la misura in cui vari tipi di inclinazione/preferenza/identità sessuale sono flessibili, alterabili e dipendenti dalla scelta del soggetto; ma le contrapposizioni tra cultura e natura, e tra «è una questione di scelta» e «l'essere umano non può farci nulla» non coincidono più come invece hanno fatto per gran parte della storia moderna e fino a poco fa. Nel discorso popolare, la cultura viene sempre più a significare la parte di identità ereditata con la quale non si può né si deve stare a cinciarsi (se non a proprio rischio e pericolo), mentre i tratti e gli attributi tradizionalmente classificati come «naturali» (ereditari, trasmessi geneticamente) sono sempre più spesso presentati come passibili di manipolazione umana e dunque aperti alla scelta – una scelta per la quale, come in tutte le scelte, colui che sceglie dovrebbe sentirsi responsabile e tale essere visto dagli altri.

Di conseguenza non è tanto importante se le inclinazioni sessuali (articolate come «identità sessuale») sono «doni di natura» o «costrutti culturali». Ciò che conta è stabilire se l'"homo sexualis" ha il potere di determinare (scoprire o inventare) quale (o quali) tra le tante identità sessuali gli si attaglia meglio, oppure se – come l'"homo sapiens" nel caso della «comunità di nascita» – è votato ad abbracciare tale destino e vivere la propria vita in un modo che riplasma il destino inalterabile in vocazione personale.

Qualunque terminologia si adoperi per articolare l'attuale condizione dell'"homo sexualis", e che l'auto-addestramento e l'auto-scoperta o gli interventi genetici e medici siano considerati o meno il modo giusto per raggiungere l'appropriata/desiderabile identità sessuale, al fondo della questione rimane sempre l'«alterabilità», transitorietà, indefinitività di tutte le identità sessuali assunte. A causa di ciò la vita dell'"homo sexualis" è ossessionata dall'ansia. Resta sempre il sospetto – per quanto possa essere temporaneamente sopito o accantonato – che si stia vivendo una menzogna o un errore; che qualcosa d'importanza cruciale sia stata dimenticata, ignorata, lasciata inesplorata; che un obbligo vitale verso il proprio, autentico io non sia stato espletato, o che qualche chance di sconosciuta felicità totalmente diversa da qualunque felicità sperimentata prima non sia stata colta in tempo e sia destinata ad andare perduta per sempre qualora continui a essere negletta.

L'"homo sexualis" è condannato a restare perpetuamente incompleto e irrealizzato – finanche a un'età in cui l'ardore sessuale si sarebbe nel passato rapidamente spento ma che oggi si suppone possa essere riacceso dall'intervento congiunto di miracolosi regimi di fitness e di farmaci prodigiosi. Questo viaggio non termina mai, l'itinerario viene ridefinito a ogni stazione e la destinazione finale resta perennemente ignota.

"La sottodefinizione, incompletezza e indefinitività dell'identità sessuale (al pari di tutti gli altri aspetti dell'identità in un ambiente liquido-moderno) sono un veleno e il suo antidoto fusi in un'unica, potente superdroga eccitante".

La consapevolezza di questa ambiguità è snervante e genera un'ansia infinita; alimenta un'incertezza che può essere solo temporaneamente lenita, mai estinta del tutto. Lacera qualunque condizione scelta/ottenuta con tormentosi dubbi sulla propria correttezza e saggezza. Ma protegge anche dall'umiliazione dell'esito insoddisfacente e del fallimento. C'è sempre la possibilità di attribuire la colpa a una scelta errata, piuttosto che a una incapacità di dimostrarsi all'altezza delle opportunità offerte, allorché una prospettata felicità non si materializza. È sempre possibile abbandonare la strada imboccata alla ricerca del successo e ripartire anche da zero, qualora le prospettive appaiano sufficientemente allettanti.

L'effetto congiunto del veleno e dell'antidoto è quello di tenere l'"homo sexualis" in perpetuo movimento, in un senso («questo tipo di sessualità non ha offerto l'esperienza sublime che mi era stata prospettata») e nell'altro («altri tipi che ho visto e sentito sono a portata di mano; è solo una questione di tenacia e determinazione»). L'"homo sexualis" non è uno stato e tanto meno uno stato permanente e immutabile, bensì un processo, lastricato di tentativi ed errori, di perigliosi viaggi esplorativi e di occasionali scoperte, disseminato di errori, amarezza per le occasioni mancate e gioia per imminenti sollievi.

"Nel suo saggio sulla morale sessuale «civile» [07], Sigmund Freud afferma che la civiltà poggia in grande misura sullo sfruttamento e sul ricorso alla naturale capacità umana di «sublimare» gli istinti sessuali: di «scambiare l'obiettivo originariamente sessuale con un altro» – in particolare per cause socialmente utili".

Per raggiungere tale effetto, i canali di sfogo «naturali» degli istinti sessuali (sia

autoerotici che rivolti all'oggetto) vengono ostruiti: eliminati del tutto o quanto meno parzialmente bloccati. L'irrealizzato e inutilizzato impulso sessuale viene quindi reindirizzato tramite condotti socialmente costruiti verso obiettivi socialmente costruiti. «Le forze utilizzabili per il lavoro d'incivilimento vengono così in gran parte ottenute mediante la repressione delle componenti cosiddette "perverse" dell'eccitamento sessuale».

Sulla falsariga di Derrida, possiamo essere scusati se sospettiamo nell'ultima frase la presenza di una fatale circolarità. Certe «componenti dell'eccitamento sessuale» sono «perverse» perché resistono alla loro soppressione e perché non possono essere impiegate per quelle che sono state definite attività culturali (cioè meritevoli). Più nello specifico, tuttavia, per l'"homo sexualis" inserito nello scenario liquidomoderno il confine che separa le manifestazioni degli istinti sessuali «sane» da quelle «perverse» è estremamente sfuocato. Tutte le forme di attività sessuale non sono semplicemente tollerate, ma spesso proposte come un'utile terapia per questo o quel disturbo mentale, sempre più accettate come percorsi legittimi nel perseguimento individuale della felicità e incoraggiate a essere pubblicamente manifestate. (Pedofilia e pornografia infantile sono forse i soli canali di sfogo dell'impulso sessuale ancora considerati pressoché unanimemente perversi. Su questo punto, tuttavia, Sigusch commenta, con tono sarcastico ma in modo corretto, che il segreto di questa unanimità alquanto insolita potrebbe risiedere nel fatto che il rifiuto della pornografia infantile «ci chiede di spendere null'altro che l'olio dell'umanitarismo che in passato ha così efficacemente unto le ruote della violenza. Sono pochi, tuttavia, quelli veramente a favore di programmi capaci di salvare la vita dei bambini, e che costerebbero soldi e fatica e imporrebbero l'adozione di un diverso modo di vita».) Nella nostra epoca liquido-moderna i poteri costituiti non sembrano più interessati a tracciare il confine tra sesso «sano» e «perverso». La ragione di ciò sta forse nella sempre minore richiesta di porre l'energia sessuale in esubero al servizio di «cause civilizzate» (leggi: nella produzione di disciplina rispetto ai modelli di condotta abituale funzionali in una società di produttori) - una svolta che Freud, scrivendo all'inizio del secolo scorso, poteva difficilmente immaginare e tanto meno visualizzare.

Gli oggetti «socialmente utili» offerti a fini di sfogo sessuale non hanno più bisogno di essere mascherati come «cause culturali»; essi esibiscono, con orgoglio e soprattutto con grande profitto, la loro endemica o artefatta sessualità. Dopo l'era in cui l'energia sessuale doveva essere sublimata per tenere in funzione la catena di montaggio della fabbrica di automobili, è giunta l'era in cui c'è stato bisogno che l'energia sessuale venisse nutrita, lasciata libera di scegliere qualsiasi canale di sfogo disponibile e incoraggiata a dilagare, di modo che le automobili che lasciavano la catena di montaggio potessero essere desiderate come oggetti sessuali.

Sembra che il legame tra la sublimazione dell'istinto sessuale e la sua repressione, da Freud ritenuto una condizione indispensabile di qualunque ordinamento sociale regolato, si sia spezzato. La società liquido-moderna ha trovato un modo di sfruttare la propensione/disponibilità dell'uomo a sublimare gli istinti sessuali senza ricorrere affatto alla loro repressione o quanto meno limitando radicalmente tale esercizio. Ciò si è verificato grazie alla progressiva deregolamentazione dei processi di sublimazione, ora soffusi e dispersi, che mutano perpetuamente direzione e guidati dalla seduzione degli oggetti del desiderio sessuale in offerta anziché da qualsivoglia pressione coercitiva.

«Communitas» in vendita

"Quando manca la qualità, si cerca rifugio nella quantità. Quando non c'è niente che

furi, è la rapidità del cambiamento che può redimerti".

Se ti senti a disagio in questo mondo fluido, disorientato dai mille cartelli stradali contraddittori che sembrano spostarsi di continuo, ti rivolgi a uno o più di quei consulenti dei cui servizi non c'è mai stata domanda tanto forte e offerta tanto abbondante quanto oggi.

Indovini e astrologi dei tempi passati erano soliti predire il futuro ai loro clienti, un futuro già predeterminato, implacabile e imm modificabile indipendentemente da quanto essi avrebbero potuto fare o non fare. Oggi, gli esperti della nostra fluida era moderna ripasserebbero certamente la palla ai loro confusi e perplessi clienti.

Questi clienti scoprirebbero l'origine remota della loro ansia nelle cose fatte e mancate, e cercherebbero (e sicuramente troverebbero) errori nel loro modo di essere: insufficiente autoaffermazione, insufficiente cura di sé o auto-addestramento, ma quasi certamente insufficiente flessibilità, un eccessivo attaccamento a vecchie abitudini, luoghi o persone, un'assenza di entusiasmo per il cambiamento e una reticenza a cambiare qualora fosse necessario. I consulenti consiglierebbero più autostima, autoattenzione e cura di sé, maggiore attenzione alla propria capacità interiore di trovare piacere e soddisfazione, nonché minore «dipendenza» dagli altri e minore attenzione alle altrui richieste di attenzione e cura; più distanza e più assennatezza nel giudicare tra ragionevoli speranze di guadagno e realistiche prospettive di perdite. I clienti che hanno diligentemente imparato le lezioni e seguito fedelmente il consiglio dovrebbero a partire da questo momento porsi più spesso la domanda «cosa ci guadagno?» e chiedere più risolutamente ai partner e a tutti gli altri di lasciare loro «più spazio», vale a dire di tenersi a distanza e di non aspettarsi scioccamente che gli impegni, una volta contratti, siano destinati a durare per sempre.

Non farti accalappare. Evita gli abbracci troppo soffocanti. Ricorda: quanto più profondi e densi sono i tuoi impegni e coinvolgimenti, tanto maggiori sono i rischi che corri. Non confondere la rete informatica - un groviglio di strade su cui planare - con una rete da pesca: quell'ingannevole utensile al cui interno ci si sente come chiusi in gabbia.

E ovviamente, ricorda che mettere tutte le uova in un solo paniere è il massimo della follia!

"Il tuo telefono cellulare suona sempre (o almeno questo è ciò che speri)".

I messaggi si rincorrono freneticamente sul display. Le tue dita sono perennemente occupate a premere tasti: per comporre i numeri di chiamata o per digitare messaggi.

"Sei perennemente connesso", benché in costante movimento e sebbene gli invisibili mittenti e destinatari delle chiamate e dei messaggi siano anch'essi in movimento, tutti intenti a percorrere la propria traiettoria. La telefonia mobile è per gente che si muove.

Non perdi mai di vista il tuo cellulare. La tua tuta da jogging è dotata di una tasca speciale per il cellulare, e non lasceresti mai quella tasca vuota così come non andresti mai a correre senza le tue scarpette. Di fatto, senza il cellulare non andresti "da nessuna parte" («nessuna parte» è di fatto lo spazio senza un cellulare, oppure con un cellulare fuori campo o con la batteria scarica). E una volta che hai il cellulare al tuo fianco non sei mai "fuori" o "via". Sei sempre "dentro" - mai però bloccato in un singolo posto. Avvolto in una fitta rete di chiamate e messaggi, sei invulnerabile.

Chi ti sta intorno non può estrometterti da nulla, e qualora ci provasse, non cambierebbe nulla di veramente importante.

Non importa in che luogo ti trovi, chi è la gente che ti sta intorno e cosa stai facendo in quel luogo con quella gente. La differenza tra un posto e un altro, tra un gruppo di

persone e un altro, è stata cancellata, azzerata. Sei l'unico punto stabile nell'universo degli oggetti in movimento – e altrettanto lo sono (grazie a te, grazie a te!) le tue diramazioni: le tue connessioni. Le connessioni restano inalterabili nonostante il fatto che chi vi è connesso si sposta. Le connessioni sono solide rocce circondate da sabbie mobili. Ci puoi contare – e poiché ti fidi della loro solidità, puoi smettere di preoccuparti di quanto fangoso o infido e viscido sia il terreno sotto i tuoi piedi nel momento in cui si invia o si riceve una chiamata o un messaggio.

Non si è risposto a una chiamata? Non si è replicato a un messaggio? Anche in questo caso, non c'è niente di cui preoccuparsi. Ci sono tanti altri numeri telefonici sull'elenco, e apparentemente nessun limite al numero di messaggi che puoi inserire, con l'aiuto di pochi piccoli tasti, in quell'aggeggino che tieni così comodamente in mano. Pensaci un attimo (sempre che ti sia rimasto del tempo per pensare): è altamente improbabile che riempirai l'intera rubrica del tuo cellulare o che digiterai tutti i messaggi che è possibile inviare. Ci sono sempre altre connessioni da usare, e dunque non è poi così spaventosamente importante quante di esse potrebbero dimostrarsi fragili e spezzarsi. E non importa neanche il ritmo al quale si logorano e si spezzano. "Ciascuna" connessione può anche durare poco, ma la loro "sovrabbondanza" è indistruttibile. Avvolto nell'eternità dell'imperitura rete informatica, puoi sentirti al riparo dall'irreparabile fragilità di ogni singola, transitoria connessione.

Dentro quella rete puoi sempre cercare riparo allorché la folla che ti circonda diventa troppo caotica per i tuoi gusti. Grazie a tutto ciò che puoi fare fintanto che il tuo cellulare è al sicuro in tasca, ti tieni a distanza dalla folla, e quel distacco è la stessa domanda di ammissione, la condizione di accesso, a quella folla.

Una massa di individui isolati: uno "sciame", per essere più precisi. Un aggregato di individui autonomi che per restare uniti non abbisognano di alcun ufficiale di comando, figura di paglia, arringatore, agente-provocatore o piccione da richiamo.

Un aggregato mobile in cui ogni singola unità fa la stessa cosa ma nulla viene fatto in comune. Le unità marciano al passo ma non in linea.

La folla fedele-alla-propria natura espelle le unità che si isolano, oppure le calpesta – ma queste unità sono le uniche che lo sciame tollera.

I telefoni cellulari non hanno creato lo sciame, sebbene contribuiscano indubbiamente a perseverarne le fattezze, di sciame appunto. Lo sciame era in attesa dei vari Nokia, Ericsson e Motorola bramosi di servirlo. Se non esistesse uno sciame, a che servirebbero i cellulari?

"I cellulari consentono a chi se ne sta in disparte di tenersi in contatto e a chi si tiene in contatto di restarsene in disparte...".

Ricorda Jonathan Rowe:

«Negli ultimi anni del Novecento, in pieno boom dell'alta tecnologia, trascorsi molto tempo in una caffetteria situata nel quartiere dei teatri a San Francisco [...] Lì ebbi modo di osservare una scena ripetersi infinite volte. Mamma prepara la macchina del caffè. I bambini, seduti coi piedi ciondoloni, mangiucchiano la loro brioche. E poi c'è papà, leggermente proteso all'indietro rispetto al tavolo, che parla al cellulare [...]. Pensavamo di star vivendo una «rivoluzione delle comunicazioni», ed ecco che, all'epicentro tecnologico, i membri di questa famiglia evitavano di guardarsi negli occhi» [08].

Due anni dopo, Rowe avrebbe probabilmente visto quattro cellulari in funzione intorno al tavolo. I cellulari non avrebbero impedito alla mamma di occuparsi della sua macchina del caffè, né ai bambini di mangiare la loro brioche. Ma avrebbero reso a tutti superfluo lo sforzo di evitare lo sguardo degli altri: gli occhi si sarebbero comunque trasformati in muri bianchi, e un muro bianco posto di fronte a un altro muro bianco non provoca alcun danno. Con un po di tempo a disposizione, i cellulari avrebbero addestrato gli occhi a guardare senza vedere.

Come afferma John Urry, «le relazioni di co-presenza comportano sempre vicinanza "e" lontananza, prossimità "e" distanza, realtà "e" immaginazione» [09]. Vero; ma l'ubiquità e la costante presenza del terzo elemento - della «prossimità virtuale» universalmente e permanentemente disponibile grazie alla rete elettronica - sposta l'equilibrio decisamente a favore della lontananza, della distanza e dell'immaginazione. Presagisce (o preannuncia?) una definitiva separazione tra il «fisicamente distante» e lo «spiritualmente remoto». Il primo stato non è più una condizione del secondo. Adesso il secondo ha la propria «base materiale» high-tech, infinitamente più ampia, flessibile, variegata, attraente e piena di avventura rispetto a qualsivoglia riassetto dei corpi fisici. E la prossimità fisica ha meno possibilità che mai di interferire con la distanza spirituale...

Urry ha ragione a liquidare le profezie dell'imminente caduta in disuso del viaggiare, reso superfluo dall'artificio della connessione elettronica. Semmai, l'avvento della estraneità-al-luogo assicurata elettronicamente rende il viaggio più sicuro, meno rischioso e ansiogeno di prima, e in tal modo cancella molti dei trascorsi limiti al magnetico potere di «andare in qualche luogo». I telefoni cellulari segnalano, materialmente e simbolicamente, la definitiva liberazione dal luogo. Disporre di una presa telefonica non è più una condizione dello «stare connessi». I viaggiatori possono espungere dal loro calcolo dei pro e contro le differenze tra partire e restare, distanza e prossimità, civiltà e giungla.

Quanto software e hardware è stato sepolto nel cimitero dell'informatica dai tempi in cui l'indimenticabile Peter Sellers tentò invano (nel film di Hal Ashby "Oltre il giardino", del 1979) di far scomparire un gruppo di monache con l'aiuto di un telecomando. Oggigiorno non avrebbe difficoltà a cancellarle dall'immagine - l'immagine che "lui" vedeva, la "sua" immagine, la somma totale delle cose rilevanti nel mondo a portata di mano. L'altra faccia della medaglia della "prossimità virtuale" è la "distanza virtuale": sospensione, forse finanche cancellazione, di tutto quanto ha trasformato la vicinanza topografica in prossimità. La prossimità non richiede più la vicinanza fisica; ma la vicinanza fisica non determina più la prossimità.

Si discute su quale faccia della medaglia abbia maggiormente contribuito a rendere la rete elettronica e i suoi dispositivi di entrata e uscita una valuta così diffusa e avidamente usata di interazione umana. È stata la neoacquisita facilità a connettersi?

Oppure è stata la neoacquisita facilità a interrompere la connessione? Non mancano certo le occasioni in cui la seconda appare più urgente e più importante della prima.

L'avvento della prossimità virtuale rende le connessioni umane al contempo più frequenti e più superficiali, più intense e più brevi. Le connessioni tendono a essere troppo superficiali e brevi per condensarsi in legami. Incentrate sull'attività in corso, esse sono protette dal pericolo di trascinare e coinvolgere i partner in qualcosa che va al di là del tempo necessario a comporre e leggere un messaggio e dell'argomento in esso contenuto - contrariamente a ciò che fanno le relazioni umane, notoriamente diffuse e voraci. Occorre meno tempo e fatica tanto per creare contatti quanto per romperli. "La distanza non è un ostacolo al tenersi in contatto - ma il tenersi in contatto non è un ostacolo all'essere distanti". Gli spasmi della prossimità virtuale terminano, idealmente, senza strascichi e residui permanenti. La prossimità virtuale può essere interrotta, sia

concretamente che metaforicamente: basta premere un pulsante.

Sembra che la conseguenza più feconda della prossimità virtuale sia la separazione tra comunicazione e relazione. Diversamente dalla prossimità topografica vecchio stile, essa non richiede che i legami siano già stabiliti, né ha come conseguenza necessaria di stabilirli. «Essere connessi» è meno costoso che «essere sentimentalmente impegnati», ma anche considerevolmente meno produttivo in termini di costruzione e preservazione di legami.

"La prossimità virtuale riduce la pressione che la vicinanza non virtuale ha l'abitudine di esercitare. Detta anche il modello per qualunque altra forma di prossimità. Oggi qualunque forma di prossimità è destinata a misurare i propri pregi e difetti in base agli standard della prossimità virtuale".

La prossimità virtuale e quella non virtuale si sono scambiate di posto: ora è la variante virtuale della prossimità a essere diventata la «realtà» rispondente alla classica descrizione di Émile Durkheim: qualcosa che determina, «istituisce al di fuori di noi, certi modi di agire e certi giudizi che non dipendono da ciascuna particolare volontà presa separatamente»; qualcosa che «dev'essere riconosciuta dal potere della coercizione esterna» e dalla «resistenza opposta a ogni atto individuale che tende a contravvenirla» [10]. La prossimità non virtuale si ferma ben prima di raggiungere i severi standard della non-invasione e della flessibilità introdotti dalla prossimità virtuale. Se non riesce a imitare ciò che la prossimità virtuale ha trasformato in norma, la prossimità topografica ortodossa diverrà un «atto di trasgressione» inevitabilmente destinato a essere respinto. E dunque tocca alla prossimità virtuale svolgere il ruolo di genuina, non adulterata, "reale" realtà con cui devono misurarsi tutti gli altri pretendenti allo status di realtà e in base alla quale essere giudicati.

A tutti è capitato, viaggiando in treno, di ritrovarsi accanto a passeggeri che parlano ininterrottamente al cellulare e di non poter fare a meno di ascoltare la loro conversazione. In prima classe si vedono soprattutto dei professionisti ansiosi di tenersi impegnati e apparire efficienti - vale a dire di connettersi al maggior numero possibile di utenti di cellulari e mostrare che ce ne sono molti pronti a rispondere alle loro chiamate. In seconda classe si trovano principalmente adolescenti o giovani d'ambo i sessi che comunicano a qualcuno a casa il nome della stazione appena superata e quello della successiva. Se ne può trarre l'impressione che contassero i minuti che li separavano da casa e che non vedessero l'ora di incontrare di persona coloro con cui parlavano. E potrebbe sfuggire il fatto che molte di quelle chiacchierate telefoniche non erano "ouvertures" a una più lunga e sostanziosa conversazione una volta giunti a destinazione - ma un loro "surrogato". Che quelle parole non stavano spianando la via all'evento reale, ma fossero esse stesse l'evento reale... Che molti di questi giovani così ansiosi di comunicare dove fossero ad ascoltatori invisibili, in realtà non vedevano l'ora, una volta giunti a destinazione, di precipitarsi nella loro stanza e chiudere la porta a chiave.

Alcuni anni prima dell'avvento della prossimità virtuale acquisita elettronicamente, Michael Schiuter e David Lee osservarono che «indossiamo la riservatezza come una tuta pressurizzata [che serve a] tutto, tranne che a favorire l'incontro e a farsi coinvolgere» Le case non sono più calde isole di intimità circondate dai freddi mari della privacy. Le case si sono trasformate da cortili ricreativi fatti di amore e amicizia in campi di schermaglie territoriali e da siti dove si crea aggregazione in un condensato di bunker fortificati. «Siamo entrati nella nostra residenza monofamiliare e abbiamo chiuso la porta, quindi siamo entrati nella nostra stanza personale e abbiamo chiuso la porta. La casa diventa un

centro ricreativo polifunzionale in cui i membri della famiglia possono vivere, per così dire, uno a fianco all'altro separatamente» [11].

Sarebbe folle e irresponsabile incolpare i gadget elettronici per la lenta ma costante recessione della prossimità personale, diretta, continua, faccia-faccia, poliedrica e polifunzionale. Tuttavia, la prossimità virtuale vanta caratteristiche che in un mondo liquido-moderno possono essere ritenute, e a ragione, vantaggiose, ma che non sono facili da ottenere alle condizioni di quell'altro "tête-à-tête" non virtuale. Non sorprende che la prossimità virtuale venga preferita e sia praticata con maggiore zelo ed abbandono di qualunque altra forma di vicinanza. La solitudine dietro la porta chiusa di una stanza privata con un telefono cellulare a portata di mano può apparire una condizione molto meno rischiosa e ben più sicura che non condividere lo spazio comune dell'intera famiglia.

Quanta più attenzione umana e sforzo di apprendimento è assorbito dal genere virtuale di prossimità, tanto meno tempo si dedica all'acquisizione ed esercizio di doti che l'altro genere di prossimità, quello non virtuale, richiede. Tali doti cadono in disuso - vengono dimenticate o mai imparate, disprezzate oppure sfruttate, se proprio non se ne può fare a meno, a denti stretti. Il loro sviluppo, se richiesto, può implicare uno sforzo immane e forse addirittura insormontabile. E tutto ciò non fa che accrescere ancor più le attrattive della prossimità virtuale. Una volta iniziato, il passaggio dalla prossimità non virtuale a quella virtuale acquista un moto proprio.

Sembra che si riproduca da sé, e anche sempre più in fretta.

"«Via via che la generazione svezzata con la rete entra nell'età dei primi approcci con l'altro sesso, i siti di appuntamenti su Internet registrano un vero boom. E non si tratta di una sorta di ultima spiaggia. È una vera e propria attività ricreativa. È intrattenimento»".

Questo è quanto sostiene Louise France [12], la quale conclude che per i cuori solitari di oggi, discoteche e bar per single sono ricordi del passato. Non hanno sviluppato abbastanza (né temono di non averlo fatto) le doti di socialità necessarie a fare amicizia in tali luoghi. Inoltre, frequentarsi su Internet presenta vantaggi che gli appuntamenti "ad personam" non possono offrire: in questi ultimi, una volta rotto, il ghiaccio può restare rotto oppure sciogliersi una volta per tutte, ma con gli appuntamenti in rete è tutta un'altra cosa. Come un ventottenne intervistato nell'ambito di uno studio condotto dalla Bath University ha confidato, «non rispondere a una e-mail è la cosa più semplice del mondo. Puoi sempre premere il pulsante 'Cancella'». Commenta la France: gli utenti dei siti di appuntamenti online possono frequentarsi "in tutta sicurezza", certi del fatto che possono sempre tornare sul mercato per un altro giro di shopping sentimentale. O, come afferma il dottor Jeff Gavin della Bath University, citato dalla France, su Internet si possono frequentare persone «senza la paura delle ripercussioni tipiche del 'mondo reale'. O questo è comunque come ci si può sentire quando si va alla ricerca di partner su Internet.

Proprio come accade quando si sfogliano le pagine di un catalogo di vendite per corrispondenza con tanto di promessa di «nessun obbligo di acquisto» e garanzia «soddisfatti o rimborsati» in prima pagina.

Possibilità di rescissione immediata - senza grane, strascichi o recriminazioni - è il maggiore vantaggio che i siti di appuntamenti su Internet possano offrire. Ridurre i rischi ed evitare di precludersi qualsivoglia possibilità è tutto ciò che resta della scelta razionale in un mondo di opportunità fluide, di valori mutevoli e di regole estremamente instabili; e i siti di appuntamenti su Internet, diversamente dall'irritante negoziazione del reciproco coinvolgimento, soddisfano alla perfezione (o quasi) tali nuovi standard di scelta razionale.

I centri commerciali hanno fortemente contribuito a riclassificare le fatiche della sopravvivenza come intrattenimento e ricreazione. Ciò che prima veniva patito e sopportato con un misto di risentimento e repulsione sotto l'insostenibile pressione del bisogno oggi ha acquisito i poteri seduttivi di una promessa di incalcolabili piaceri senza incalcolabili rischi annessi. Ciò che i centri commerciali hanno fatto riguardo alle fatiche del quotidiano sopravvivere, la frequentazione su Internet l'ha fatto per la negoziazione della partnership. Ma così come la mitigazione del bisogno e delle pressioni della «mera sopravvivenza» era una condizione necessaria per il successo dei centri commerciali, difficilmente la moda degli appuntamenti su Internet avrebbe avuto successo se non fosse stata aiutata e spalleggiata dalla rimozione del coinvolgimento a tempo pieno, dell'impegno e dell'obbligo «di essere al tuo fianco ogni qual volta avrai bisogno di me» dall'elenco delle condizioni necessarie per instaurare una relazione.

La responsabilità dell'eliminazione di tali condizioni non può certo essere scaricata dinanzi alla porta virtuale degli appuntamenti elettronici. Tante altre cose sono accadute lungo la strada dell'individualizzata società liquido-moderna che hanno reso gli impegni a lungo termine sempre più rari, il coinvolgimento durevole un'eccezione e l'obbligo di reciproca assistenza «qualunque cosa accada» una prospettiva né realistica né ritenuta meritevole di grandi sforzi.

"La presunta chiave per la felicità di tutti, e quindi il fine dichiarato della politica, è l'aumento del Pil (prodotto interno lordo) E il Pil si misura con la quantità totale di denaro speso da ciascuno".

«Spogliatela di ogni maschera pubblicitaria e forma di isteria», scrivono Jonathan Rowe e Judith Silverstein, «e il termine crescita significa semplicemente 'spendere più denaro. Non fa alcuna differenza dove questo denaro finisca e perché» [13].

In realtà gran parte del denaro speso, e una grandissima parte dell'aumento della spesa, vanno a finanziare la lotta contro quelli che nella società dei consumi rappresentano l'equivalente dei «danni iatrogeni»: mali causati dall'esplosione e successivo placarsi dei desideri e delle manie di ieri. L'industria alimentare statunitense spende ogni anno all'incirca 21 miliardi di dollari per seminare e coltivare il desiderio di cibi più sofisticati, esotici e teoricamente più saporiti ed eccitanti, mentre l'industria dei prodotti dietetici e dimagranti guadagna ogni anno 32

miliardi di dollari, e le spese per cure mediche, in gran parte dovute alla necessità di combattere la piaga dell'obesità, dovrebbero secondo le previsioni raddoppiare nel prossimo decennio. Gli abitanti di Los Angeles sborsano in media 800 miliardi di dollari l'anno per bruciare petrolio, mentre gli ospedali snocciolano cifre da record riguardanti pazienti affetti da asma, bronchite e altri problemi alle vie respiratorie provocati dall'inquinamento atmosferico, proiettando verso nuove vette il loro già salatissimo conto da pagare. Via via che consumare (e spendere) più di ieri ma (si spera) meno di domani diventa sempre più la strada maestra alla soluzione di tutti i problemi sociali, e man mano che il cielo diventa il limite al potere magnetico di successive attrazioni consumistiche, società di recupero crediti, istituti di vigilanza privata e case circondariali diventano importanti fonti di crescita del Pil. È impossibile misurare con esattezza l'enorme e crescente contributo all'aumento del Pil offerto dallo stress causato dalle preoccupazioni consumatrici-di-vita del consumatore liquido-moderno.

Il modo comunemente invalso di calcolare il «prodotto interno» e la sua crescita, e più in particolare il feticcio costruito dall'odierna classe politica intorno ai risultati di tale calcolo, si basa su un assunto non comprovato e di rado esplicitamente ammesso, benché

ampiamente contestato ogni qual volta ciò accade: che la somma totale della felicità umana cresca in modo direttamente proporzionale alla quantità di denaro che passa di mano. Ora, in una società di mercato il denaro passa di mano in ogni genere di occasioni. Per citare solo alcuni dei significativi esempi illustrati da Jonathan Rowe [14], passa di mano quando a seguito di un incidente stradale qualcuno diventa invalido e l'automobile si riduce a un ammasso di rottami irreparabile; quando gli avvocati alzano i propri onorari per le cause di divorzio; o quando la gente installa depuratori d'acqua o compra l'acqua minerale perché quella corrente non è più potabile. E così, in tutti questi e tanti altri casi analoghi il «prodotto interno» cresce, per la felicità dei politici al governo e degli esperti economici che li assistono.

Il modello del Pil che domina (anzi monopolizza) il modo in cui gli abitanti di una società liquido-moderna, consumista e individualizzata pensano al welfare o alla «buona società» (quelle rare volte in cui includono tali considerazioni nella loro ricetta per una vita felice e di successo) è assolutamente straordinario non per ciò che classifica in modo fuorviante o del tutto errato, ma per ciò che non classifica affatto; per tutto ciò che esclude dal calcolo, e a cui di conseguenza nega rilevanza in rapporto alla questione della ricchezza nazionale e al benessere collettivo e individuale.

"Così come gli stati moderni che tutto regolano e tutto classificano non potevano sopportare l'esistenza di «uomini senza padrone» e così come gli imperi moderni in costante espansione e perennemente affamati di territori non potevano sopportare l'esistenza di «terre di nessuno», i mercati moderni non sopportano l'«economia non di mercato»: il genere di vita che si riproduce senza passaggi di denaro".

Per chi studia l'economia di mercato questo tipo di vita non conta, e quindi non esiste.

Per chi pratica l'economia di mercato, costituisce un affronto e una sfida: uno spazio ancora inespugnato, un esplicito invito all'invasione e alla conquista, un compito non ancora espletato che richiede un'azione urgente.

Nel riflettere sulla natura temporanea di qualsivoglia "modus coexistendi" tra i mercati e un'economia non di mercato, i teorici definiscono la vita che si autoriproduce o i frammenti di vita che si autoriproducono con nomi che sottintendono la loro anormalità e imminente caduta. Coloro che riescono a produrre i beni di cui hanno bisogno per sostenere il proprio modo di vita, e che dunque possono fare a meno di regolari visite nei negozi, vivono «alla giornata»; conducono un'esistenza che trae il proprio significato esclusivamente da ciò che manca o di cui è priva – un'esistenza primitiva, miserabile che precede il «decollo economico» con cui inizia la vita "normale", senza bisogno di aggettivi. Qualunque esempio di trasferimento di beni senza opposto trasferimento di denaro è relegato al nebuloso regno dell'«economia informale» – anche in questo caso l'elemento marcato di una contrapposizione il cui opposto, ossia l'elemento normale (vale a dire lo scambio mediato dal denaro), non necessita di alcuna denominazione.

Chi pratica l'economia di mercato si fa in quattro per tentare di raggiungere le aree che gli esperti di marketing non sono ancora riusciti a invadere. L'espansione è sia orizzontale che verticale, sia estensiva che intensiva: gli obiettivi da conquistare sono le terre ancora aggrappate a un'esistenza «precaria», ma anche la parte di tempo dedicata all'economia «informale» dalle popolazioni già convertite alla vita fatta di shopping/consumo. I modelli economici non monetari devono essere distrutti di modo che chi vi si affidava sarà obbligato a scegliere tra shopping e inedia (il che non significa che, una volta convertitisi all'uno, avranno la garanzia di sfuggire all'altra).

Le aree della vita non ancora commercializzate vanno presentate come irte di pericoli

impossibili da evitare senza l'aiuto di utensili o di servizi acquistati, oppure denunciate come inferiori, repellenti e in ultima analisi degradanti. E come tali vengono denunciate.

L'elemento più marcatamente assente nel calcolo economico dei teorici e che figura in cima all'elenco di bersagli della guerra commerciale stilato dai professionisti del mercato, è l'immensa area occupata da quella che A. H. Hasley ha definito «economia morale» - la condivisione familiare di beni e servizi, l'aiuto dei propri vicini, la cooperazione degli amici: tutte le strategie, pulsioni e azioni di cui sono intessuti i legami umani e gli impegni durevoli.

L'unico personaggio che gli studiosi considerano meritevole di attenzione, in quanto l'unico a essere accreditato di «mantenere l'economia in rotta» e di oliare le ruote della crescita economica, è l'"homo oeconomicus", il solitario, egoistico ed egocentrico attore economico sempre alla ricerca del miglior affare e guidato dalla «scelta razionale», attento a non cadere preda di alcuna emozione non traducibile in vantaggi monetari e che popola un mondo pieno di altri personaggi che condividono con lui tutte queste virtù, ma solo ed esclusivamente queste. L'unico personaggio che i professionisti del mercato sono capaci e disposti a riconoscere e accettare è l'"homo consumens": il solitario, egoistico ed egocentrico consumatore che ha eletto la ricerca del migliore affare a cura per la solitudine e che non conosce altra terapia; un personaggio per il quale lo sciame di clienti dei centri commerciali è l'unica comunità conosciuta e necessaria; un personaggio il cui mondo è popolato di altri personaggi che condividono con lui tutte queste virtù, ma solo ed esclusivamente queste.

"Der Mann ohne Eigenschaften" - l'uomo senza qualità - dell'epoca protomoderna è diventato maturo e si è trasformato (o è stato rimpiazzato?) nel "Mann ohne Verwandtschaften" - l'uomo senza legami.

L'"homo oeconomicus" e l'"homo consumens" sono uomini e donne privi di legami sociali. Sono gli abitanti ideali dell'economia di mercato e il genere di persone che fanno felici gli analisti del Pil.

Ma sono anche personaggi fittizi.

"Via via che le barriere artificiali al libero commercio vengono abolite e quelle naturali sradicate e distrutte, l'espansione orizzontale/estensiva dell'economia di mercato pare avviarsi a completamento. Ma l'espansione verticale/intensiva è ben lungi dall'essere completa, e c'è da chiedersi se tale completamento sia previsto - o addirittura se sia del tutto concepibile".

È grazie alla valvola di sicurezza dell'«economia morale» che le tensioni generate dall'economia di mercato si fermano un po' prima di acquisire proporzioni esplosive.

È grazie al cuscinetto dell'«economia morale» che i rifiuti umani generati dall'economia di mercato non diventano totalmente ingestibili. Se non fosse per l'intervento correttivo, mitigante, lenitivo e compensatore dell'economia morale, l'economia di mercato manifesterebbe il proprio impulso autodistruttivo. Il quotidiano miracolo della salvezza/resurrezione dell'economia di mercato nasce dalla propria incapacità di seguire quell'impulso fino in fondo.

Ammettere solo l'"homo oeconomicus" e l'"homo consumens" nel mondo governato dall'economia di mercato significa negare a un considerevole numero di esseri umani il permesso di soggiorno e permettere a ben pochi di essi (forse a nessuno) di fruire del soggiorno legale sempre e comunque. Pochissimi, forse nessuno, sono quelli in grado di evadere dall'area grigia che non è di alcuna utilità al mercato e che questo sarebbe ben felice di recidere e bandire del tutto dal mondo da esso diretto.

Quella che nell'ottica della conquista del mercato - già acquisita o ancora soltanto progettata - è rappresentata come un'«area grigia», per i suoi abitanti conquistati, parzialmente conquistati o obiettivo di conquista, è una comunità, un quartiere, una cerchia di amici, compagni di vita e compagni per la vita: un mondo in cui solidarietà, compassione, partecipazione, aiuto reciproco e reciproca simpatia (tutte nozioni sconosciute alla teoria economica e aborrite dalla pratica economica) sospendono o rifiutano la scelta razionale e il perseguimento dell'auto-interesse. Un mondo i cui abitanti non sono né competitori né oggetti di uso e consumo, ma compagni (che aiutano e sono aiutati) nel costante, incessante, comune sforzo di costruire una vita partecipativa e di renderla vivibile.

Il bisogno di solidarietà sembra resistere e sopravvivere agli assalti del mercato - il quale peraltro non rinuncia ad attaccare. Ovunque c'è un bisogno, lì c'è un'opportunità di profitto, e gli esperti di marketing si spremono le meningi all'impossibile per suggerire modi di comprare nei negozi solidarietà, un sorriso amichevole, aggregazione o aiuto. I loro tentativi sono costantemente coronati da successo - e costantemente destinati al fallimento. I surrogati forniti dai negozi non sostituiscono i legami umani; nella loro versione da shopping, i legami si trasformano in merci; vale a dire che vengono trasferiti in un altro regno dominato dal mercato e cessano di essere un tipo di legame in grado di soddisfare il bisogno di aggregazione e che solo nell'aggregazione può essere concepito e mantenuto vivo. La caccia del mercato al capitale intonso nascosto nella socialità umana [15] non potrà mai essere coronata da successo.

"Vista attraverso la lente di un mondo ordinato, ben costruito e perfettamente funzionante, l'«area grigia» dell'amicizia e solidarietà umana appare come il regno della «anarchia»".

Il concetto di «anarchia» è oberato dalla sua storia d'impronta essenzialmente antistatale. Da Godwin a Proudhon e da Bakunin a Kropotkin, filosofi e fondatori di movimenti anarchici hanno impiegato il termine «anarchia» per denominare una società alternativa e opposta a un ordine coercitivo, sorretto dal potere. L'elemento chiave che caratterizzava la differenza tra la società alternativa da essi postulata e quella realmente esistente era l'assenza dello stato, considerato l'epitome del potere disumano e intrinsecamente corruttivo. Una volta smantellato ed eliminato il potere statale, l'uomo avrebbe fatto ricorso (ritorno?) agli strumenti del mutuo sostegno usando, come Michail Bakunin continuava a ripetere, la propria innata capacità di pensare e di ribellarsi [16].

L'ira degli anarchici ottocenteschi era dunque incentrata sullo stato; sullo stato "moderno", per essere precisi, un'entità ai loro tempi ancora recente e non ancora sufficientemente radicata da poter rivendicare una legittimità acquisita o contare su un ossequio generalizzato. Quello stato si sforzò di conquistare un rigido controllo di tutti quegli aspetti della vita umana che i poteri del passato avevano lasciato alla discrezione delle comunità locali. Reclamò il diritto di interferire - e studiò i mezzi per farlo - in aree dalle quali i poteri passati, per quanto oppressivi e sfruttatori, si tenevano alla larga. In particolare, si adoperò a smantellare "les pouvoirs intermediaires", vale a dire tutte le forme di autonomia locale, autoaffermazione comunitaria e autogoverno. Presi d'assalto, i modi abituali di risolvere i problemi e i conflitti generati dal vivere in comune apparvero ai pionieri dei movimenti anarchici come dati e anzi «natural»; in più, erano anche ritenuti autosufficienti e pienamente capaci di preservare l'ordine in tutte le condizioni sociali e in tutte le circostanze, fintantoché fossero stati protetti dalle imposizioni dello stato. L'anarchia, vale a dire una società senza uno stato e i suoi strumenti coercitivi, era

immaginata come un ordinamento non coercitivo, in cui il bisogno non era in conflitto con la libertà, né la libertà era d'ostacolo ai prerequisiti del vivere in comune.

La prima "Weltanschauung" anarchica aveva un forte sapore nostalgico che condivideva con il socialismo utopista dell'epoca (la cui intima affinità era espressa al meglio negli insegnamenti di Proudhon e Weitling); un sogno di marcia indietro rispetto alla strada imboccata con la nascita di una nuova, moderna forma di potere sociale e di capitalismo (vale a dire, con la separazione del lavoro dall'amministrazione domestica) e di ritorno a una - romanticizzata più che realistica - unità d'intenti e azioni scevra da conflitti. È in questa prima forma, nostalgica e utopistica, che l'idea di «anarchia» penetrò nella coscienza della società moderna e in gran parte delle sue interpretazioni scientifico-politiche.

Ma il pensiero anarchico conteneva anche un altro significato, meno contingente, nascosto dietro la facciata di pretesa ribellione antistatale e per tale motivo fin troppo facilmente dimenticato. Un significato affine a quello contenuto nell'immagine di "communitas" di Victor Turner:

«È come se vi fossero qui due 'modelli principali per i rapporti tra gli esseri umani, modelli che si affiancano e si alternano. Il primo è quello della società come sistema strutturato, differenziato e spesso gerarchico di posizioni politico-giuridiche-economiche [...]. Il secondo [...] è quello della società come "comitatus", comunità o anche comunione non-strutturata o rudimentalmente strutturata e relativamente indifferenziata di individui uguali che si sottomettono insieme all'autorità generale dei "majores" rituali» [17].

Turner impiegava il linguaggio dell'antropologia e collocava la questione della "communitas" nell'ambito della consuetudinaria problematica antropologica, incentrata per così dire sulle differenze tra i modi in cui gli aggregati («società», «culture») umani si assicuravano la loro durabilità e costante autoriproduzione. Ma i suoi due modelli possono anche essere interpretati come rappresentazioni di modi complementari di coesistenza umana che si mescolano, in proporzioni diverse, in qualsiasi aggregato umano duraturo, anziché come espressioni di tipi diversi di società.

Nessuna varietà di aggregazione umana è pienamente strutturata, nessuna differenziazione interna è onnicomprensiva e priva di ambiguità, nessuna gerarchia è assoluta e cristallizzata. La logica delle categorie mal si adatta all'endemica molteplicità e caoticità delle interazioni umane. Qualunque tentativo di strutturazione globale lascia numerose «corde allentate» e significati controversi; ciascuno di essi produce i suoi spazi vuoti, le sue aree sottodefinte, ambiguità e terre «di nessuno» prive di rilievi topografici ufficiali e relative mappe. Tutti questi residui del tentativo di portare ordine costituisce il regno della spontaneità, della sperimentazione e dell'autonomia decisionale umana. La "communitas" è, nel bene e nel male, un elemento irrinunciabile per qualunque "societas", senza il quale quest'ultima andrebbe in frantumi. È la "societas" con la sua routine e la "communitas" con la sua anarchia che "congiuntamente", nella loro riluttante e conflittuale cooperazione, fanno la differenza tra ordine e caos.

L'opera di aggiustamento ed espletamento del compito che l'istituzionalizzazione, nel flettere i muscoli della coercizione, ha abborracciato o non ha saputo assolvere è stata affidata alla spontanea inventiva dell'uomo. Se le si nega il conforto della routine, la creatività (come sosteneva Bakunin) ha solo due facoltà umane su cui fondare: la capacità di pensare, e l'inclinazione (e il coraggio) a ribellarsi. L'esercizio di una qualunque di tali facoltà è gravido di rischi; e, a differenza della routine istituzionalmente radicata e

protetta, non si può fare molto per ridurli al minimo e tanto meno per eliminarli. La "communitas" (da non confondere con le controsocietà che reclamano il nome di «comunità» e tuttavia si affannano a emulare modi e mezzi della "societas") abita la terra dell'incertezza, e non sopravviverebbe in nessun altro paese.

La sopravvivenza e il benessere della "communitas" (e quindi, indirettamente, anche della "societas") dipendono dalla fantasia, dall'inventiva e dal coraggio che l'uomo saprà dimostrare nell'"infrangere" la routine e tentare modi "mai provati prima".

Dipendono, in altre parole, dalla capacità umana di convivere con il rischio e accettare la responsabilità delle conseguenze. Sono queste capacità che fanno da supporto all'«economia morale» - cura e aiuto reciproci, vivere "per" l'altro, tessere la tela degli impegni umani, stringere e coltivare legami interumani, tradurre i diritti in obblighi, condividere la responsabilità per la sorte e il benessere di tutti - gli elementi indispensabili per tappare i buchi e arrestare le piene scatenate dal sempre inconcludente sforzo di strutturazione.

L'invasione e colonizzazione della «communitas», il luogo dell'economia morale, ad opera delle forze del mercato consumistico rappresenta il più grave dei pericoli che minacciano l'odierna forma di aggregazione umana".

I principali bersagli dell'assalto scatenato dal mercato sono gli esseri umani in quanto "produttori", in una terra totalmente conquistata e colonizzata dove solo i "consumatori" hanno diritto di residenza. La diffusa industria produttrice di condizioni di vita comuni verrebbe chiusa e smantellata. Tutte le forme di vita, e le partnership che le sostengono, sarebbero disponibili solo sotto forma di merci. Lo stato ossessionato dall'ordine combatté (a suo rischio e pericolo) l'anarchia, quel marchio di fabbrica della "communitas", per la minaccia che essa arrecava alla routine sorretta-dal-potere; il mercato dei consumi ossessionato dal profitto combatte quella stessa anarchia a causa della sua tumultuosa capacità produttiva, nonché per la potenziale autosufficienza che sospetta ne deriverà. È perché l'economia morale ha scarso bisogno del mercato che le forze di mercato si levano in armi contro di essa.

In questa guerra viene impiegata una duplice strategia. Primo, mercificare quanti più aspetti è possibile dell'economia morale indipendente dal mercato e riforgiarli come elementi di consumo. Secondo, qualunque cosa nell'economia morale della "communitas" resista a tale mercificazione viene considerata irrilevante per la prosperità della società dei consumatori; viene privata di qualsiasi valore in una società addestrata a misurare i valori in base al denaro e a identificarli grazie al cartellino del prezzo attaccato a oggetti e servizi vendibili e acquistabili; e in ultima analisi viene distolta dall'attenzione pubblica (e, si spera, da quella individuale) in quanto fonte ufficialmente accreditata di benessere per l'umanità.

L'esito della guerra oggi in atto è tutt'altro che scontato, benché al momento sembrerebbe esserci una sola parte all'offensiva e l'altra costretta quasi sempre a battere in ritirata. La "communitas" ha perso moltissimo terreno; sui campi da essa un tempo coltivati vanno moltiplicandosi bancarelle che sperano di espandersi e diventare centri commerciali.

La perdita di territorio è un evento minaccioso e potenzialmente disastroso in qualsiasi guerra, ma l'elemento che in ultima analisi decide l'esito delle ostilità è la capacità di combattere delle truppe. È più facile riconquistare un territorio perduto che ritrovare, una volta smarriti, il proprio spirito marziale e la fiducia nella vittoria finale e nelle possibilità di opporre resistenza. Più di ogni altra cosa, è questo secondo elemento che fa

presagire un infausto destino per l'economia morale.

Il successo maggiore e probabilmente più importante fino a oggi registrato dall'offensiva del mercato è stato il crollo graduale (e assolutamente non completo né irrimediabile) ma persistente delle doti di socialità. Nel campo dei rapporti interpersonali, gli attori privi di capacità si ritrovano ancora più spesso in «modo agentico» - ad agire in modo eteronomo, dietro istruzioni esplicite o subliminali, e guidati principalmente dal desiderio di seguire le istruzioni alla lettera e dalla paura di deviare dai modelli attualmente in voga. Il fascino seduttivo dell'azione eteronoma consiste innanzitutto in un abbandono di responsabilità; si acquista una ricetta autorevole in un pacchetto «tutto compreso» con tanto di liberatoria dall'obbligo di rispondere se qualcosa non dovesse andare per il verso giusto.

Il venir meno delle doti di socialità è stimolato e accelerato dalla tendenza, ispirata dal dominante modo di vita consumistico, a trattare gli altri esseri umani come oggetti di consumo e a giudicarli sul modello degli oggetti di consumo in base alla quantità di piacere che possono offrire, e in termini di «giustificazione economica dell'investimento». Nella migliore delle ipotesi, gli altri sono valutati come compagni d'avventura nell'attività del consumo essenzialmente solitaria; soci nelle gioie del consumo, la cui presenza e attiva partecipazione può forse accrescere tali piaceri. In tutto questo processo, il valore intrinseco degli altri in quanto esseri umani unici (e dunque anche l'attenzione per gli altri in quanto tali e come espressione di tale unicità) è andato completamente smarrito. La solidarietà umana è la prima vittima dei trionfi del mercato dei consumi.

3.

Sulla difficoltà ad amare il prossimo

L'invito ad «amare il prossimo tuo come te stesso», dice Freud (in "Il disagio della civiltà") [01], è uno dei principi di fondo della vita civile. È anche quello maggiormente contrario al genere di ragione che la civiltà promuove: la ragione dell'egoismo, e quella della ricerca della felicità. Questo principio fondante della civiltà potrebbe essere accettato come «sensato», fatto proprio e messo in pratica solo qualora ci si arrenda all'ammonimento teologico "credere quia absurdum" - credici perché è assurdo.

In realtà, basta chiedersi «Perché mai dovremmo far ciò? Che vantaggio ce ne può derivare?» per percepire l'assurdità della richiesta di amare il proprio prossimo - qualsiasi prossimo, per il solo fatto che è il mio prossimo. Se amo qualcuno, è perché in qualche modo se l'è meritato. «Costui merita il mio amore se mi assomiglia in certi aspetti importanti, talché in lui io possa amare me stesso; lo merita se è tanto più perfetto di me da poter io amare in lui l'ideale di me stesso [...]. Ma se per me è un estraneo e non può attrarmi per alcun suo merito personale o per alcun significato da lui già acquisito nella mia vita emotiva, amarlo mi sarà difficile». La richiesta suona ancora più assurda e vana dal momento che fin troppo spesso non riesco a trovare alcuna prova del fatto che l'estraneo che mi si chiede di amare mi ama o mostra almeno nei miei riguardi «la minima considerazione. Se gli fa comodo, non esita a danneggiarmi, a schernirmi, a offendermi, a calunniarmi, a ostentare il suo potere su di me...».

E così, si chiede Freud, «A che pro un precetto enunciato tanto solennemente, se il suo adempimento non si raccomanda da se stesso come razionale?» Alla ricerca di una risposta, si sarebbe tentati di concludere, contro ogni buon senso, che «ama il prossimo tuo» è un «comandamento [...] che ha la sua effettiva giustificazione nel fatto che nulla contrasta in modo altrettanto stridente con la natura umana originaria»

Minore è la probabilità che una norma venga rispettata, tanto maggiore è l'ostinazione con cui è probabile che venga reiterata. E l'ingiunzione di amare il prossimo è forse la norma che ha meno probabilità di tutte le altre di essere osservata. Allorché il saggio del "Talmud", il rabbino Hillel, venne sfidato da un potenziale convertito a spiegargli l'insegnamento di Dio nel tempo in cui lui, il convertito, fosse riuscito a stare su un solo piede, egli fornì «ama il prossimo tuo come te stesso» come unica ma esaustiva risposta, poiché in essa era racchiusa la totalità dei comandamenti di Dio. Accettare tale ordine è un grande atto di fede; un atto decisivo, in virtù del quale un essere umano infrange e fuoriesce dal guscio degli impulsi, degli stimoli e delle inclinazioni «naturali» e si trasforma nell'essere «innaturale» che è l'uomo, a differenza delle bestie (e degli angeli,

come sostenuto da Aristotele).

L'accettazione del precetto di amare il proprio prossimo è l'atto di nascita dell'umanità. Tutte le altre routine di coabitazione umana, nonché le loro regole predesignate o scoperte retrospettivamente, non sono che un elenco (mai completo) di note a margine di quel precetto. Qualora tale precetto dovesse essere ignorato o scartato, non ci sarebbe nessuno a compilare quell'elenco o a meditare sulla sua completezza.

"Amare il prossimo può richiedere un atto di fede; il suo risultato, tuttavia, segna l'atto di nascita dell'umanità. Segna anche il fatidico passaggio dall'istinto di sopravvivenza alla moralità".

È un passaggio che rende la moralità una parte, forse una "conditio sine qua non", della sopravvivenza. Con tale ingrediente, la sopravvivenza di "un uomo" diventa la sopravvivenza dell'"umanità" presente nell'uomo.

«Ama il prossimo tuo come te stesso» presenta implicitamente l'amore di sé come qualcosa di assiomaticamente dato, come qualcosa di sempre-già-esistente. L'amore di sé è una questione di sopravvivenza, e la sopravvivenza non necessita di comandamenti, dal momento che le altre creature viventi (non umane) ne fanno benissimo a meno. Amare il prossimo come si ama se stessi rende la sopravvivenza "umana" diversa da quella di ogni altra creatura vivente. Senza questa estensione/trascendenza dell'amore di sé, il prolungamento della vita fisica, corporea, non è ancora, di per sé, una sopravvivenza "umana"; non è il genere di sopravvivenza che contraddistingue gli uomini dalle bestie (e - non dimentichiamolo mai - dagli angeli). Il precetto di amare il prossimo sfida e sconfigge gli istinti dettati dalla natura; ma sfida e sconfigge anche il significato della sopravvivenza stabilito dalla natura e di quell'amore di sé che la protegge.

"Forse amare il prossimo non è un elemento di base dell'istinto di sopravvivenza, ma neanche l'amore di sé, scelto a modello di amore per il prossimo, lo è". Amore di sé: cosa significa? Cos'è che amo «in me stesso»? Cos'è che amo quando amo me stesso? Noi esseri umani condividiamo l'istinto di sopravvivenza con i nostri cugini stretti, meno stretti e distanti: gli animali; ma quando si tratta di amore di sé, le nostre strade si dividono e restiamo soli.

È vero che l'amore di sé ci induce ad «aggrapparci alla vita», a tentare in tutti i modi di restare vivi, nel bene e nel male, a opporsi e controbattere a qualunque cosa possa minacciare la fine prematura o improvvisa della vita, e a proteggere, o meglio ancora sviluppare la nostra salute e il nostro vigore fisico per rendere tale opposizione efficace. In ciò, tuttavia, i nostri cugini animali sono maestri non meno dotati dei maggiori cultori della fitness e maniaci della salute tra noi uomini. I nostri cugini animali (eccezion fatta per quelli «addomesticati», che noi, i loro padroni umani, siamo riusciti a spogliare delle loro doti naturali affinché possano meglio assecondare la nostra, anziché la loro, sopravvivenza) non necessitano di alcun consulente che dica loro come restare vivi e mantenersi in forma. Né hanno bisogno che l'amore di sé insegni loro che restare vivi e in forma è la cosa giusta da fare.

La sopravvivenza (sopravvivenza animale, sopravvivenza fisica, corporea) può fare a meno dell'amore di sé. Anzi, starebbe meglio da sola che in sua compagnia! Le strade dell'istinto di sopravvivenza e dell'amore di sé possono correre parallele, ma possono anche imboccare direzioni opposte... L'amore di sé potrebbe "ribellarsi" al perpetuarsi

della vita. L'amore di sé potrebbe spingerci ad "ambire" il pericolo e ricercare la minaccia. L'amore di sé potrebbe indurci a "rifiutare" una vita che non è all'altezza degli standard del nostro amore e dunque non degna di essere vissuta.

Questo perché ciò che amiamo nel nostro amore di sé è un proprio io degno di essere amato. Ciò che amiamo è lo stato, o la speranza, di essere amati. Di essere "oggetti degni di essere amati", di essere "riconosciuti" come tali, e di ricevere adeguata "prova" di tale riconoscimento.

In breve: per essere dotati di amore di sé, ci occorre essere amati. Il rifiuto dell'amore – il diniego dello status di oggetto degno di essere amato – genera odio di sé. L'amore di sé si costruisce con i mattoni dell'amore offertoci da altri. E qualora si utilizzino altri materiali, devono essere ricalchi, per quanto ingannevoli, di tale amore. Altri devono amarci prima che noi possiamo iniziare ad amare noi stessi.

E come facciamo a sapere di non essere stati snobbati o scartati come un caso senza speranza; che l'amore c'è, potrebbe venire, verrà; che ne siamo degni e quindi abbiamo il diritto di gustare e indulgere all'"amour de soi"? Lo sappiamo, crediamo di saperlo, e veniamo rassicurati sul fatto che tale convinzione non sia errata, quando gli altri ci parlano e ci ascoltano. Quando ci ascoltano con attenzione, con un interesse che tradisce/ segnala una disponibilità a rispondere. In questi casi, recepiamo che siamo "rispettati". Riteniamo, cioè, che ciò che pensiamo, facciamo o intendiamo fare sia rilevante.

Se altri mi rispettano, allora è ovvio che dev'esserci «in me» qualcosa che solo io posso offrire ad altri; e ovviamente esistono degli altri che sarebbero ben contenti di ricevere ciò che io posso offrire loro. Io sono importante, e parimenti importante è ciò che io penso, dico e faccio. Non sono una nullità, facile da rimpiazzare e gettare via.

Io «faccio la differenza», non solo per me, ma anche per altri. Ciò che dico e ciò che sono e faccio conta – e questo non è soltanto un volo della mia fantasia. Qualunque cosa ci sia nel mondo che mi circonda, quel mondo sarebbe più povero, meno interessante e meno promettente qualora io dovessi improvvisamente cessare di esistere o andarmene altrove.

Se questo è ciò che ci rende degli adeguati e appropriati oggetti di amore di sé, allora l'invito ad «amare il nostro prossimo come noi stessi» (vale a dire, ad aspettarsi che il prossimo desideri essere amato per le stesse ragioni che stimolano il nostro amore di sé) invoca il desiderio del prossimo di vedere riconosciuta e confermata la propria dignità in quanto depositario di un valore unico, insostituibile e non smaltibile. Tale invito ci induce a presumere che il nostro prossimo rappresenti effettivamente tali valori, almeno fino a prova contraria. Amare il nostro prossimo come amiamo noi stessi significherebbe dunque "rispettare la reciproca unicità": apprezzare il valore delle nostre differenze, le quali arricchiscono il mondo che tutti insieme abitiamo, rendendolo un luogo più affascinante e godibile e ampliando ancor più la cornucopia delle sue promesse.

"In una scena del più umano dei film di Andrzej Wajda, «Korczak», a Janusz Korczak (pseudonimo del grande pedagogo Henryk Goldszmit), l'umanissimo eroe del film, vengono ricordati gli orrori delle guerre combattute nell'arco della sua tribolattissima generazione. Egli ovviamente rammenta bene quelle atrocità, e le aborre e stigmatizza con la forza con cui simili atti di disumanità meritano di essere stigmatizzati e devono essere aborriti. Tuttavia, dice, la scena che gli è rimasta maggiormente scolpita nella memoria e che più lo ha riempito di orrore è quella di un uomo ubriaco che prende a calci un bambino".

Nel nostro mondo ossessionato da statistiche, maggioranze e medie ponderate,

tendiamo a misurare il grado di disumanità delle guerre in base al numero di vittime mietute. Propendiamo a misurare la malvagità, la crudeltà, l'orrore e l'infamia degli eccidi in base al numero di morti prodotti. Ma nel 1944, nel bel mezzo della più cruenta e sanguinosa di tutte le guerre mai combattute dall'uomo, Ludwig Wittgenstein osservò: «Nessun grido di tormento può essere più forte del grido di un solo uomo. O ancora, "nessun" tormento può essere maggiore di ciò che un singolo essere umano può soffrire. L'intero pianeta non può patire tormento maggiore di quello patito da una "singola" anima»

Mezzo secolo dopo, incalzata dalla giornalista della C. B. S. Leslie Stahl riguardo al mezzo milione circa di bambini morti a causa del prolungato embargo militare imposto dagli Stati Uniti all'Iraq, Madeleine Albright, all'epoca ambasciatrice statunitense presso le Nazioni Unite, non negò l'accusa e ammise che si era trattato di «una scelta molto difficile», che tuttavia difese: «ma noi riteniamo sia stato un prezzo che è valsa la pena di pagare».

Siamo onesti: la Albright non fu e non è l'unica a seguire questo tipo di ragionamento. «Non puoi fare una frittata senza rompere le uova» è la scusa preferita dei visionari, dei portavoce delle visioni con approvazione ufficiale e dei generali che agiscono dietro ordine dei portavoce. Nel corso degli anni, questa formula si è trasformata in un vero e proprio slogan dei nostri prodi tempi moderni.

Chiunque siano quei «noi» a nome dei quali la Albright parlava, è esattamente la fredda crudeltà del loro modo di pensare a cui Wittgenstein si opponeva e che lasciò Korczak scioccato, offeso e disgustato, un disgusto su cui costruì una vita intera.

Tutti noi o quasi concordiamo sul fatto che infliggere sofferenze senza motivo sia un'azione assolutamente ingiustificabile e indifendibile dinanzi a qualunque tribunale; molti di meno, tuttavia, sono quelli disposti ad ammettere che ridurre alla fame o provocare la morte di un solo essere umano non è mai, non può mai essere, in nessuna circostanza, un «prezzo che vale la pena di essere pagato», per quanto «legittima» o finanche nobile possa essere la causa che ha richiesto un simile esborso.

In nessun caso tale prezzo può essere l'umiliazione o la negazione della dignità umana. Il punto in questione non è soltanto che la dignità della vita e il rispetto dovuto all'umanità di ciascun essere umano si mescolano e costituiscono un valore supremo che non può essere surclassato o rimpiazzato da qualsivoglia volume o quantità di altri valori; ma anche che "tutti gli altri valori sono valori solo nella misura in cui sono al servizio della dignità umana e ne promuovono la causa". Tutte le cose di valore nella vita umana non sono altro che tanti piccoli buoni d'acquisto con i quali comprare quel singolo valore che rende la vita degna di essere vissuta.

Colui che cerca di sopravvivere uccidendo l'umanità contenuta in altri esseri umani sopravvive alla morte della sua stessa umanità.

Negare la dignità umana scredita il merito di qualunque causa abbisogni di tale diniego per affermare se stessa. E la sofferenza anche di un solo bambino discredita tale valore in modo altrettanto radicale e totale di quanto può farlo la sofferenza di milioni di persone. Ciò che può essere vero per le frittate diventa una crudele menzogna quando applicato alla felicità e al benessere dell'umanità.

È tesi ampiamente condivisa tra i biografi e discepoli di Korczak che l'elemento chiave dei suoi pensieri e delle sue azioni fosse l'amore per i bambini. Si tratta di un'interpretazione ben fondata; l'amore per i bambini di Korczak era appassionato e incondizionato, pieno e totale – sufficiente a sostenere un'intera vita caratterizzata da una straordinaria coerenza e integrità morale. E tuttavia, come quasi tutte le interpretazioni, anche questa non è esauriente.

Korczak amava i bambini come ben pochi di noi saprebbero o potrebbero amare, ma "ciò che amava nei bambini era la loro umanità" L'umanità nella sua essenza migliore: non distorta, non monca, non menomata, integra nella sua fanciullesca incipienza e nascita, piena di una promessa ancora non tradita e di una potenzialità ancora incompromessa. Il mondo in cui i potenziali portatori di umanità nascono e crescono è noto per essere più adatto a tarpare le ali che a invogliare a spiegarle, e così secondo Korczak solo nei bambini era possibile trovare, afferrare e preservare (per qualche tempo, solo per qualche tempo!) l'umanità genuina e integra.

Forse sarebbe meglio cambiare i modi del mondo e rendere l'habitat umano più ospitale alla dignità umana, cosicché il diventare adulti non imponga d'intaccare l'umanità di un bambino. Il giovane Henryk Goldszmit condivideva le speranze del secolo in cui era nato e credeva che l'uomo "avesse" il potere di cambiare le abominevoli consuetudini del mondo: un compito al contempo fattibile e destinato a essere realizzato. Ma col passare del tempo, via via che la pila di vittime e di «danni collaterali» delle cattive intenzioni come dei nobili intenti cresceva a dismisura e man mano che la necrosi e la putrefazione della carne in cui i sogni tendevano a trasformarsi lasciava sempre meno spazio all'immaginazione, tali nobili speranze vennero spogliate della loro credibilità. Janusz Korczak conosceva fin troppo bene l'amara verità di cui Henryk Goldszmit era totalmente all'oscuro: non esistono scorciatoie che conducono a un mondo fatto a misura della dignità umana, mentre è assai poco probabile che il «mondo realmente esistente» costruito giorno dopo giorno da gente già privata della propria dignità e non adusa a rispettare la dignità altrui verrà mai rifatto su tale misura.

Non puoi rendere perfetto questo nostro mondo per via legislativa. Non puoi imporre la virtù al mondo, ma non puoi persuaderlo neanche a comportarsi in modo virtuoso.

Non puoi rendere questo mondo come vorresti che fosse: gentile e rispettoso degli esseri umani che lo abitano e condiscendente ai loro sogni di dignità. "Ma devi tentare". Tenterai. Lo faresti comunque se tu fossi quello Janusz Korczak cresciuto da Henryk Goldszmit.

Ma in che modo tenteresti? Un po' alla maniera di visionari utopisti vecchio stile che - non essendo riusciti a quadrare il cerchio della sicurezza e della libertà nella Grande società - si trasformarono nei progettisti di comunità recintate, di centri commerciali e di parchi tematici... Nel tuo caso, proteggendo la dignità con cui ogni essere umano nasce dai ladri e dai malfattori che tentano di rubarla o di stravolgerla e menomarla; e inizieresti tale infinita opera di protezione quando c'è ancora tempo, durante gli anni infantili di quella dignità. Cercheresti di chiudere la stalla "prima" che il cavallo fugga o venga rubato.

Un modo, apparentemente il più ragionevole, di fare ciò è mettere i bambini al riparo dai venefici effluvi di un mondo sporcato e corrotto dall'umiliazione e dalla mancanza di dignità umana; vietare l'accesso alla legge della giungla che impera appena fuori la porta del rifugio. Allorché il suo orfanotrofio si trasferì da Krochmalna, sua residenza prebellica, al ghetto di Varsavia, Korczak ordinò che la porta d'ingresso fosse sempre chiusa a chiave e che le finestre al pianterreno venissero murate. Via via che le paventate deportazioni alle camere a gas andarono trasformandosi in una certezza, Korczak si oppose all'idea di chiudere l'orfanotrofio e mandare via i bambini affinché cercassero individualmente una via di fuga che forse (soltanto forse) qualcuno di essi avrebbe anche potuto trovare. È possibile che abbia pensato che non valesse la pena di cogliere quell'occasione: una volta fuori dal riparo i bambini avrebbero conosciuto la paura, l'umiliazione e l'odio. Avrebbero perduto il più prezioso dei loro valori: la dignità. E una volta privati di tale valore, a che sarebbe servito restare vivi? Il valore primo, il più prezioso dei valori umani, la "conditio sine qua non" dell'umanità, è una vita fatta di

dignità, non la sopravvivenza a tutti i costi.

"Spielberg avrebbe potuto imparare qualcosa da Korczak l'uomo e da «Korczak» il film".

Qualcosa che non sapeva o non voleva sapere o non volle ammettere di sapere; qualcosa circa la vita umana e quei valori che rendono la vita degna di essere vissuta; qualcosa che ha mostrato di ignorare o deciso di trascurare nella sua narrazione della disumanità, il film campione d'incassi "Schindler's List", ovunque applaudito nel nostro mondo che ha in scarso conto la dignità ma tanta fame di umiliazione, e che è giunto alla conclusione che scopo ultimo della vita sia quello di sopravvivere agli altri.

"Schindler's List" è un film incentrato sul tema della sopravvivenza agli altri; sopravvivenza a tutti i costi in qualsiasi condizione, in qualunque modo, accada quel che accada. Il pubblico che affolla la sala scoppia in un applauso quando Schindler riesce a far scendere il suo capomastro dal treno diretto a Treblinka; non importa che il treno sia comunque partito e che tutti gli altri passeggeri stipati nel carro bestiame concluderanno il proprio viaggio nella camera a gas. E applaude di nuovo quando Schindler rifiuta l'offerta di «altri ebrei» in sostituzione dei «suoi» ebrei» destinati «per sbaglio» alla cremazione, e riesce a «rimediare» all'«errore».

"Il diritto del più forte, del più astuto, abile o scaltro nel fare tutto ciò che occorre per sopravvivere al più debole e sventurato è una delle lezioni più terrificanti della storia".

Una lezione raccapricciante, spaventosa, ma non per questo meno diligentemente imparata, memorizzata e applicata. Per poter essere adottata, tale lezione deve prima essere totalmente spogliata di qualunque connotazione etica, ridotta all'osso di un gioco della sopravvivenza a somma zero. La vita è sopravvivenza. Il più forte vive.

Chi colpisce per primo sopravvive. Fino a quando sei tu il più forte, puoi farla franca e restare impunito, qualunque cosa possa aver fatto al più debole. Il fatto che la disumanizzazione delle vittime disumanizzi - devasti moralmente - i loro vittimizzatori viene liquidato come una controindicazione irrilevante, se non addirittura fatto passare sotto silenzio. Ciò che conta è arrivare in cima e restarci.

Sopravvivere - restare vivi - è un valore evidentemente refrattario alla disumanità propria di una vita dedicata alla sopravvivenza. È un obiettivo che vale la pena di perseguire comunque, per quanto alto possa essere il prezzo pagato dallo sconfitto e per quanto profondamente e irreparabilmente ciò possa depravare e degenerare il vincitore. Questa terrificante e assolutamente disumana lezione dell'Olocausto è accompagnata da un elenco delle sofferenze che si possono infliggere al debole al fine di asserire la propria forza. Rastrellare, deportare, rinchiudere in campi di concentramento o ridurre intere popolazioni in condizioni simili a quelle esistenti in tali campi, dimostrare la futilità della legge giustiziando sul posto i sospetti, sbattere in galera senza processo e senza stabilire la durata della pena, seminare il terrore sferrando colpi a casaccio: tutti questi sistemi si sono dimostrati ottimamente capaci di servire egregiamente la causa della sopravvivenza e in quanto tali ritenuti «razionali».

L'elenco potrebbe allungarsi, e si allunga, col passare del tempo. «Nuovi e migliori» espedienti vengono collaudati e, se ritenuti validi, aggiunti all'inventario: come radere al suolo singole case o interi quartieri residenziali, sradicare oliveti, bruciare raccolti, dare alle fiamme luoghi di lavoro o altrimenti distruggere fonti di sostentamento di vite già di per sé miserabili. Tutte queste misure mostrano una propensione ad autoalimentarsi e

autoesacerbarsi. Parallelamente all'allungarsi dell'elenco, cresce di pari passo il bisogno di applicarle con sempre maggiore fermezza onde impedire che le vittime riescano non solo a far sentire la propria voce, ma anche a farsi ascoltare. E man mano che i vecchi stratagemmi diventano abitudinari e l'orrore seminato tra i loro obiettivi si dissipa, occorre escogitare sempre nuove, più dolorose e più terrificanti trovate.

"Quasi mai la vittimizzazione rende umane le sue vittime. Essere una vittima non garantisce l'attribuzione di una superiorità morale".

In una lettera privata in cui obiettava alle mie considerazioni sulla possibilità di spezzare la «catena schismogenetica» che tende a trasformare le vittime in vittimizzatori, Antonina Zelazkova, l'intrepida e penetrante etnologa nonché fervida esploratrice dell'apparentemente infinita polveriera di animosità etniche e di altro tipo che lacera i Balcani, scrisse:

«Non accetto l'idea che chi è stato in passato vittima debba combattere la tentazione di trasformarsi in killer. Lei chiede troppo alla gente comune. È normale per la vittima trasformarsi in macellaio. Il pover'uomo, così come il povero di spirito che tu hai aiutato, finisce con l'odiarti [...] perché vuole dimenticare il passato, l'umiliazione, il dolore e il fatto di aver raggiunto qualcosa grazie all'aiuto di qualcuno, a seguito della pietà di qualcuno, e non da solo [...]. Come sfuggire al dolore e all'umiliazione?

La cosa più naturale è uccidere o umiliare il tuo giustiziere o benefattore, oppure trovare qualcun altro ancora più debole per poter trionfare su di lui».

Stiamo attenti a non prendere sottogamba il monito della Zelazkova. Le difficoltà a realizzarsi di un'autentica umanità comune appaiono insormontabili. Le armi non parlano, mentre il suono della voce umana appare una risposta abissalmente debole al sibilo dei missili e all'assordante boato delle bombe.

La memoria ha i suoi pro e i suoi contro. E gli uni e gli altri sono mescolati tra loro.

La memoria può «mantenere vive» molte cose, di valore fortemente disuguale per il gruppo e i suoi vicini. Il passato è una valigia piena di eventi, e la memoria non li conserva mai tutti, e qualunque cosa preservi o recuperi dall'oblio, non la riproduce mai nella sua forma «originale» (qualunque cosa ciò possa significare). L'«intero passato», e il passato «wie es ist eigentlich gewesen» (come Ranke sosteneva gli storici dovessero ripetere) non è mai ricatturato dalla memoria; e qualora lo fosse, la memoria sarebbe un handicap anziché un vantaggio per i vivi. La memoria "seleziona" e "interpreta", e "cosa" si debba selezionare e "come" lo si debba interpretare è questione opinabile e oggetto d'interminabile disputa. La resurrezione del passato, il tenere vivo il passato, è un obiettivo raggiungibile solo attraverso l'attivo, selettivo, rielaborativo e riciclativo lavoro della memoria.

"Nel suo «The Ethical Demand», Logstrup manifestò una visione più ottimista dell'inclinazione naturale dell'uomo":

«È una caratteristica della vita umana il fatto che di norma interagiamo con un senso di naturale fiducia» scrisse all'epoca. «Solo a seguito di qualche circostanza speciale

finito col diffidare preventivamente di uno sconosciuto [...] In circostanze normali, tuttavia, diamo per buona la parola di uno sconosciuto e non diffidiamo di lui fino a quando non abbiamo un motivo particolare per farlo. Non sospettiamo mai che qualcuno sia un bugiardo fin quando non l'abbiamo scoperto a mentire» [02].

"The Ethical Demand" fu concepito da Logstrup durante gli otto anni successivi al suo matrimonio con Rosalie Maria Pauly, trascorsi nella piccola e tranquilla parrocchia di Funen Island. Con il debito rispetto per gli amichevoli e socievoli residenti di Arhus dove Logstrup avrebbe trascorso il resto della sua vita insegnando teologia nella locale università, dubito che tali idee sarebbero mai affiorate nella sua mente al tempo in cui, trasferitosi in quella cittadina, dovette di punto in bianco affrontare le realtà del mondo in guerra e sotto occupazione nei panni di partigiano danese.

Le persone tendono a tessere le proprie immagini del mondo con il filo della propria esperienza. Credo che la generazione odierna troverebbe alquanto inverosimile la solare e ottimistica immagine di un mondo fiducioso e degno di fiducia, in così stridente contrasto con quanto essi stessi imparano quotidianamente e con quanto viene in essi inculcato dalle comuni narrazioni dell'esperienza umana e dalle strategie di vita che si sentono quotidianamente raccomandare. È ben più probabile che si riconoscano nelle azioni e confessioni dei personaggi che hanno popolato la recente ondata di seguitissimi spettacoli televisivi del genere "Il grande fratello", "Survivor", o "The Weakest Link", i quali trasmettono un messaggio ben diverso: "mai" fidarsi di un estraneo. "Survivor" aveva per sottotitolo lo slogan «Non fidarti di nessuno». Gli spettatori e i fan degli spettacoli tipo «Real-T.V.» ribalterebbero il verdetto di Logstrup: «È una caratteristica della vita umana il fatto che di norma interagiamo con un senso di naturale sospetto».

Questi spettacoli televisivi che hanno immediatamente conquistato e catturato la fantasia di milioni di spettatori sono narrazioni pubbliche della "smaltibilità" dell'essere umano. Racchiudono contemporaneamente in sé un compiacimento e un monito, in quanto il loro messaggio è che nessuno è indispensabile, nessuno ha diritto alla propria parte dei frutti colti grazie a uno sforzo comune soltanto perché ha contribuito in qualche modo a farli crescere; e tanto meno per il mero fatto di essere un membro della squadra. La vita è un gioco duro per gente dura, così recita il messaggio. Ogni partita ricomincia da zero, il passato non conta, vali solo quanto l'esito del tuo ultimo duello. In ogni momento del gioco ciascun concorrente deve badare solo a se stesso; e per andare avanti - e tanto più per giungere alla vetta - ci si deve dapprima coalizzare con qualcuno in modo da eliminare i tanti altri concorrenti che ostacolano il cammino, solo per poi mettere nel sacco e sconfiggere uno dopo l'altro tutti quelli con cui ci si era alleati e che ormai non servono più.

Gli altri sono, prima di ogni altra cosa e più di ogni altra cosa, degli antagonisti; e come tutti gli antagonisti elaborano piani, scavano trincee, tendono imboscate, tirano sgambetti per farci cadere. Gli strumenti che aiutano a vincere la gara e a uscire vittoriosi dalla battaglia all'ultimo sangue sono svariati e spaziano dall'autoritarismo esplicito a una prudente automoderazione. E tuttavia, qualunque stratagemma venga adottato e qualunque siano i pregi dei sopravvissuti e i difetti degli sconfitti, la storia della sopravvivenza è destinata a snodarsi sempre nello stesso, identico modo: "in un gioco di sopravvivenza, la fiducia, la compassione e la pietà" (i principali attributi della «espressione sovrana della vita» di Logstrup) sono "armi suicide". Se non ti dimostri più duro e spietato di tutti, gli altri ti faranno fuori e senza tanti rimorsi.

Siamo così tornati all'assennata verità del mondo darwiniano: è il più adatto che

sopravvive. O piuttosto, la sopravvivenza è la prova ultima di adattabilità.

Se i giovani di oggi leggessero i libri, e in particolare i vecchi libri, quelli che oggi non compaiono certo nella classifica dei best seller, avrebbero più probabilmente sottoscritto la ben più cupa e niente affatto solare immagine del mondo dipinta dall'esiliato russo e filosofo della Sorbona Lev Shestov: «"Homo homini lupus" è una delle massime che meglio si attagliano alla morale eterna. In ciascuno di quanti ci circondano temiamo si nasconda un lupo [...] Siamo così poveri, così deboli così facili da rovinare e distruggere! Come potremmo mai liberarci della paura! [...]

Ovunque vediamo pericoli, solo pericoli...» [03]. Sosterrebbero, come fece Shestov e come gli spettacoli alla "Grande fratello" hanno elevato al livello di buon senso, che questo è un mondo duro, fatto per uomini duri: un mondo di individui che possono contare soltanto sulla propria astuzia, che tentano reciprocamente di superarsi in scaltrezza. Quando incontri un estraneo devi essere in primo luogo vigile, e anche in secondo e terzo luogo. Allearsi, stare spalla a spalla e lavorare in squadra vanno benissimo fino a quando gli altri ti aiutano a perseguire il tuo obiettivo, ma non c'è motivo di continuare a farlo allorché smettono di arrecare benefici o quelli che arrecano sono inferiori a quanto si spera di ottenere (o semplicemente si potrebbe forse ottenere) revocando gli impegni e annullando gli obblighi.

"I giovani nati, cresciuti e diventati adulti a cavallo del secolo troverebbero familiare, e forse addirittura assiomatica, anche la descrizione della «relazione pura» di Anthony Giddens" [04].

La «relazione pura» tende oggi ad essere la forma prevalente di aggregazione umana, instaurata «per quanto ne può derivare a ciascuna persona» e «continuata solo nella misura in cui entrambi i partner ritengono che dia a ciascuno di essi abbastanza soddisfazioni da indurre a proseguirla»

L'odierna «relazione pura», così come ce la descrive Giddens, «non è, com'era invece un tempo il matrimonio, una 'condizione naturale la cui durabilità può essere data per scontata a meno di circostanze estreme. Una delle caratteristiche della relazione pura è che può essere troncata, più o meno a proprio piacimento e in qualsiasi momento, da ciascuno dei due partner. Perché una relazione abbia una chance di durare, è necessario l'impegno; ma chiunque si impegni senza riserve rischia di soffrire molto in futuro qualora la relazione dovesse dissolversi».

L'impegno verso un'altra persona o verso più persone, in particolare un impegno incondizionato e di certo un tipo di impegno «finché morte non ci separi», nella buona e nella cattiva sorte, in ricchezza e in povertà, assomiglia sempre più a una trappola da scansare a ogni costo.

Oggi tra i giovani di lingua inglese, quando si vuole esprimere apprezzamento per qualcosa si dice che è «cool», letteralmente «fresco» Si tratta di un termine appropriato; qualunque altra caratteristica le azioni e interazioni umane possano avere, non si deve mai permettere che si riscaldino e soprattutto che si mantengano calde; sono ok fino a quando restano "cool", ed essere "cool" significa essere ok. Se sai che il tuo partner può decidere di lasciarti in qualunque momento, con o senza il tuo consenso (non appena scopre che hai esaurito le tue risorse quale fonte del suo godimento, offri poche promesse di nuove gioie, o semplicemente perché l'erba del vicino è sempre più verde), investire i propri sentimenti nella relazione è sempre un passo avventato. Investire sentimenti profondi nel rapporto e fare un giuramento di fedeltà significa correre un rischio enorme: ti rende "dipendente" dal tuo partner (notiamo tuttavia che la dipendenza,

termine che oggi sta sempre più acquisendo un senso dispregiativo, è quella che per l'Altro è semplicemente responsabilità morale – sia per Logstrup sia per Levinas).

E tanto per versare sale sulla ferita: la tua dipendenza – per via della «purezza» della tua relazione – potrebbe non essere e non deve essere necessariamente ricambiata. E quindi "tu" sei legato, ma il "tuo partner" è libero di andare, e nessun tipo di legame capace di mantenere te al tuo posto è sufficiente a garantire che l'altro non se ne vada.

La diffusa, anzi scontata consapevolezza del fatto che tutte le relazioni sono «pure» (vale a dire: fragili, fissipare, probabilmente non destinate a durare più a lungo della convenienza che arrecano, e dunque sempre «fino a ulteriore notifica») non è certo un terreno su cui la fiducia possa mettere radici e germogliare.

Rapporti elastici e facilmente revocabili hanno sostituito il modello di unione personale «finché morte non ci separi» ancora in voga, nel bene e nel male (benché mostrasse un crescente numero di preoccupanti crepe) all'epoca in cui Logstrup proclamò la propria fede nella «naturalità» e nella «normalità» della fiducia e annunciò il proprio verdetto che era la "sospensione" o la "cancellazione" della fiducia, anziché la sua "incondizionata e spontanea concessione", ad essere un'eccezione provocata da circostanze straordinarie e che quindi richiedevano una spiegazione.

La fragilità, cagionevolezza e vulnerabilità delle unioni tra persone non sono tuttavia gli unici tratti dell'odierno scenario di vita che minano la credibilità delle affermazioni di Logstrup. Un'inedita fluidità, fragilità e intrinseca transitorietà (la famosa «flessibilità») caratterizza tutti i tipi di legame sociale che solo fino a poche decine di anni fa si coagulavano in una duratura, affidabile cornice entro la quale era possibile tessere con sicurezza una rete di interazioni umane. Tali tratti caratterizzano in particolare e forse anche in modo più rilevante i rapporti di tipo lavorativo e professionale. In un'epoca in cui le proprie specificità finiscono fuori mercato in meno tempo di quanto ne sia occorso per acquisirle e padroneggiarle, in cui le credenziali scolastiche perdono di anno in anno valore rispetto al loro costo di acquisto o addirittura si trasformano in una «equità negativa» ben prima della loro data di scadenza che si presumeva «illimitata», in cui i luoghi di lavoro scompaiono con poco o punto preavviso e il corso della vita è suddiviso in una serie di progetti una tantum sempre più a breve termine, le prospettive di vita appaiono sempre più simili alle accidentali convoluzioni di razzi intelligenti alla ricerca di elusivi, effimeri e mai statici bersagli, anziché alla predesignata, predeterminata, prevedibile traiettoria di un missile balistico.

"Oggi il mondo sembra cospirare ai danni della fiducia".

La fiducia può anche restare, come Knud Logstrup afferma, una naturale esternazione dell'«espressione sovrana della vita», ma una volta concessa cerca poi invano un luogo dove attraccare. La fiducia è stata condannata a una vita ricolma di frustrazione. Persone (singole o a gruppi), aziende, partiti, comunità, grandi cause o modelli di vita investiti dell'autorità a fungere da faro fin troppo spesso mancano di ripagare tanta devozione. Ben di rado, tuttavia, sono modelli di compattezza e continuità di lungo periodo. Non esiste un unico punto di riferimento su cui potersi basare in modo certo e affidabile, di modo che gli abbindolati cercatori di una guida possano essere sollevati dall'incresciosa incombenza di una costante vigilanza e dal dover continuamente revocare passi già fatti o programmati. Mancano punti d'orientamento con un'aspettativa di vita più lunga di colui stesso che cerca orientamento, per quanto abissalmente fugace possa essere la loro vita terrena.

L'esperienza individuale indica pervicacemente il proprio io quale più probabile asse

portante della tanto avidamente cercata persistenza e continuità.

Nella nostra società così apparentemente dedita al discredito e alla critica, è ben difficile che la fiducia riceva forza e sostegno. Un sobrio esame dei dati forniti dall'evidenza della vita sembrerebbe infatti giungere alla conclusione opposta, confermando la perpetua volubilità delle regole e la fragilità dei legami. Ma significa forse ciò che la decisione di Logstrup di investire speranze di moralità nella spontanea, "endemica tendenza" a fidarsi degli altri è stata invalidata dalla "endemica incertezza" che satura il mondo di oggi?

Si avrebbe tutto il diritto di pensarlo, se non fosse per il fatto che Logstrup non ha mai pensato che gli impulsi morali nascono dalla riflessione. Al contrario: egli sosteneva che la speranza di moralità poggiava precisamente sulla sua "spontaneità preriflessiva": «La pietà è spontanea perché la sua benché minima interruzione, attenuazione o asservimento ad altri fini la distrugge del tutto, e anzi la trasforma nel suo esatto contrario, la spietatezza» [05].

Emmanuel levinas è famoso per aver sostenuto che la domanda «Perché mai dovrei essere morale?» (vale a dire implicare quesiti del tipo «che ci guadagno?», «cosa ha fatto quella persona per me per giustificare la mia attenzione nei suoi riguardi?», «perché mai non dovrei infischiarvene quando tante altre persone lo fanno?» o «non potrebbe farlo qualcun altro al posto mio?») non è il "punto di partenza" della condotta morale, ma un segnale del suo "decesso"; così come qualunque amoralità nacque con la domanda di Caino: «Sono forse il guardiano di mio fratello?» Logstrup sembra essere d'accordo.

«Il "bisogno" di moralità» (questa espressione è già di per sé un ossimoro, qualunque cosa risponda a un «bisogno» non ha nulla a che fare con la moralità) o semplicemente «l'appropriatezza della moralità» non può essere stabilita, e tanto meno provata, in modo discorsivo. La moralità non è altro che una manifestazione di umanità innatamente indotta: non «serve» alcun «fine» e certamente non è guidata da un'aspettativa di profitto, agio, gloria o autocelebrazione. Certo, accade sovente che qualcuno compia azioni oggettivamente buone - utili e di aiuto - per mera brama di profitto, si tratti di guadagnarsi la Grazia Divina, la pubblica stima o l'assoluzione per la crudeltà esibita in altre occasioni; ma queste non possono essere classificate come azioni genuinamente "moralì" proprio a causa delle "motivazioni" che le hanno generate.

Nelle azioni morali, «qualsiasi secondo fine è escluso», afferma Logstrup.

L'espressione spontanea della vita è "radicale" precisamente in virtù dell'«assenza di secondi fini» - sia amorali che "moralì". Questo è un motivo in più per cui la domanda etica, quella pressione «oggettiva» a essere morali che emana dall'idea stessa di essere vivi e di condividere il pianeta con altri, è tacita e tale deve restare.

Poiché «l'ubbidienza alla domanda etica» può facilmente trasformarsi (essere deformata e distorta) in un motivo di condotta, la domanda etica da il meglio di sé quando viene dimenticata e non ci si pensa su: la sua radicalità «consiste nel suo chiedere di essere superflua» [06]. L'«immediatezza del contatto umano è sostenuta dalle immediate espressioni di vita» [07] e non abbisogna di altri supporti - o meglio non li tollera.

In termini pratici, ciò significa che per quanto un essere umano possa risentirsi di essere stato lasciato solo e di doversi affidare alla propria capacità di giudizio e senso di responsabilità, è precisamente tale solitudine che contiene la speranza di un'aggregazione impegnata di moralità. La speranza, non la certezza.

Spontaneità e sovranità delle espressioni della vita non garantiscono che la risultante condotta sia la scelta eticamente appropriata e lodevole tra bene e male. Il punto è, tuttavia, che errori "e" scelte corrette nascono dalla medesima condizione - così come avviene per il vile impulso a rintanarsi nel rifugio premurosamente offerto dal comando autorevole "e" l'audacia di assumersi la responsabilità. Se non ci si prepara alla possibilità di

fare le scelte sbagliate, diventa impossibile perseverare nella ricerca della scelta giusta. Lungi dall'essere una grande minaccia alla moralità (e quindi un abominio per i filosofi etici), "l'incertezza è l'humus naturale della persona morale e l'unico terreno dal quale la moralità può germogliare e fiorire".

Ma, come Logstrup fa notare, è l'«immediatezza del contatto umano» che è «sostenuta dalle espressioni immediate della vita». Presumo che la connessione e il reciproco condizionamento agiscano in entrambi i sensi. L'«immediatezza» sembra avere nel pensiero di Logstrup un ruolo simile a quello della «prossimità» negli scritti di Levinas. Le «espressioni immediate della vita» vengono innescate dalla prossimità, o dalla immediata presenza dell'altro essere umano – debole e vulnerabile, sofferente e bisognoso di aiuto. Siamo stimolati da ciò che vediamo; e siamo stimolati ad agire – ad aiutare, difendere, portare sollievo, curare o salvare.

"L'espressione sovrana della vita" è un altro «fatto bruto» – proprio come la «responsabilità» di Levinas, o la stessa «domanda etica» di Logstrup.

Diversamente dalla domanda etica, in perenne attesa, inudibile, inesaurita, inesausta e forse sempre, in via di principio, inesaudibile e inevitabile – l'espressione sovrana della vita è tuttavia sempre già esaudita e completa; sebbene non per scelta, ma «spontaneamente, senza che sia stata richiesta» [08]. È, possiamo presumere, quello status di «niente scelta» delle espressioni della vita che spiega l'attribuzione della «sovranità».

«L'espressione sovrana della vita» può essere considerata un'altra definizione di quella che Martin Heidegger chiama "Befindlichkeit" (il «sentirsi situato», un concetto essenzialmente ontologico) cui si aggiunge la "Stimmung" («stato d'animo», «disposizione emotiva», il riflesso epistemologico del «sentirsi situato»). Come Heidegger suggeriva, prima che possa iniziare qualsiasi scelta, siamo già immersi nel mondo e sintonizzati su quella immersione – armati di "Vorurteil, Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff", tutte quelle capacità col prefisso "vor-" («pre-») che precedono qualunque conoscenza e ne costituiscono la sua stessa precondizione. Ma la "Stimmung" heideggeriana è intimamente connessa a "das Man", il Si impersonale e anonimo, quel «nessuno a cui ogni Esserci si è abbandonato nell'indifferenza del suo essere-assieme». «Innanzitutto 'io non sono io nel senso del me-Stesso che mi è proprio, ma sono gli Altri, nella maniera del Si. È a partire dal Si e in quanto Si che io, innanzitutto, sono 'dato a me 'stesso. Innanzitutto l'Esserci è il Si, e per lo più rimane tale» [09]. Tale stato di «Essere come "das Man"» è in essenza lo stato di conformità "an sich", conformità inconsapevole di essere tale (e quindi da non confondersi con la scelta sovrana della solidarietà). Fintantoché appare in guisa di "das Man", il "Mitsein" («essere-con») è un fato, non un destino né una vocazione. E altrettanto è la conformità della resa a "das Man": deve innanzitutto essere smascherata in quanto conformità prima che possa essere o respinta e combattuta nel cruciale atto di autoaffermazione, oppure pienamente abbracciata come una strategia di vita e uno scopo di vita.

Da un lato, insistendo sulla sua «spontaneità» Logstrup suggerisce un tale status "an sich" per le espressioni della vita, reminescente quello di "Befindlichkeit" e "Stimmung". Dall'altro, tuttavia, egli sembra identificare l'espressione sovrana della vita con il "rifiuto" di quella primordiale, «naturalmente data» conformità (egli insorge contro l'«assorbimento» delle espressioni sovrane da parte della conformità, il loro «affogare in una vita in cui un individuo imita un altro»), sebbene non le identificherebbe neanche con l'atto originale dell'emancipazione dell'io, del prorompere dallo scudo protettivo dello status di "an sich". Egli afferma che «non è affatto scontato che l'espressione sovrana della

vita prevarrà» [10]. L'espressione sovrana ha un potente avversario -l'espressione «costretta», un'espressione indotta dall'esterno, e quindi eteronoma anziché autonoma; o piuttosto (secondo un'interpretazione probabilmente più in sintonia con Logstrup) un'espressione i cui moventi (una volta ri-presentati, o piuttosto travisati, come "cause") vengono proiettati sugli agenti esterni.

Gli esempi di espressione «costretta» assumono i nomi di offesa, gelosia e invidia. In ciascuno di questi casi, uno stupefacente elemento di condotta è l'autoinganno volto a camuffare le reali molle di azione. Ad esempio, l'individuo «ha un'opinione troppo alta di sé per tollerare l'idea di aver agito in modo sbagliato, e così si grida all'offesa per stornare l'attenzione dal proprio passo falso, obiettivo che viene raggiunto allorché si identifica in quell'individuo colui che ha subito un torto [...] Poiché essere la parte lesa è motivo di soddisfazione, bisogna inventarsi dei torti per alimentare tale auto-indulgenza» [11]. La natura autonoma dell'azione viene in tal modo mascherata; è l'"altra parte", accusata dell'originaria condotta scorretta, di aver scatenato il putiferio, a essere riconosciuta come il vero attore della tragedia. L'io sta quindi interamente dalla parte di chi riceve; l'io è "colui che subisce l'azione altrui" anziché un attore a sé stante.

Una volta fatta propria, tale visione sembra autoalimentarsi e autorinforzarsi. Per restare credibile, l'oltraggio imputato all'altra parte deve essere sempre più spaventoso e soprattutto sempre meno curabile e rimediabile; e le conseguenti sofferenze patite dalla vittima devono essere dichiarate sempre più orribili e dolorose, di modo che l'autodichiarata vittima possa continuare a giustificare misure sempre più dure «come appropriata risposta» all'oltraggio perpetrato o «come difesa» contro oltraggi non ancora perpetrati. Le azioni «costrette» hanno costantemente bisogno di "negare" la propria autonomia. È per questo motivo che rappresentano l'ostacolo più radicale all'ammissione della sovranità dell'io e all'azione dell'io in sintonia con tale ammissione.

Superare le costrizioni autoimposte smascherando e screditando l'autoinganno su cui poggiano appare quindi l'indispensabile condizione preliminare per poter dare briglia sciolta all'espressione sovrana della vita; un'espressione che si manifesta, prima e più di ogni altra cosa, nella fiducia, nella compassione e nella pietà.

"Per gran parte della storia umana, l'«immediatezza della presenza» si è sovrapposta alla potenziale e fattibile «immediatezza dell'azione»".

I nostri antenati avevano ben pochi strumenti, forse nessuno, che permettesse loro di agire con efficacia a grande distanza - ma neanche avevano occasione di assistere a manifestazioni di sofferenza umana troppo distanti perché potessero intervenire con gli strumenti a loro disposizione. La totalità delle scelte morali con cui i nostri antenati si confrontavano potrebbe essere circoscritta al ristretto spazio della prossimità, degli incontri e delle interazioni personali. La scelta tra il bene e il male, ogni qual volta veniva affrontata, poteva pertanto essere ispirata, influenzata e in linea di principio finanche controllata dalla «espressione sovrana della vita».

Oggi, invece, il silenzio del comando etico è assordante come mai in passato. Quel comando stimola e segretamente dirige le «espressioni sovrane della vita»; ma mentre tali espressioni hanno mantenuto la loro prossimità, gli oggetti che le innescano e le attraggono sono volati via, ben oltre lo spazio della prossimità/immediatezza. Oltre a ciò che possiamo vedere a occhio nudo (non assistito) nelle nostre immediate vicinanze, oggi noi siamo quotidianamente esposti alla conoscenza «mediata» della miseria "distante" e della crudeltà "distante". Oggi abbiamo tutti la "televisione"; ma pochi di noi hanno accesso ai mezzi della "tele-azione".

Se la miseria che potevamo non solo vedere ma anche lenire o curare ci poneva in una situazione di scelta morale che l'«espressione sovrana della vita» era in grado di gestire (benché ciò fosse straordinariamente difficile) – il crescente divario tra ciò di cui siamo resi (indirettamente) coscienti e ciò che possiamo (direttamente) influenzare porta l'incertezza che accompagna tutte le scelte morali a vette senza precedenti alle quali il nostro bagaglio etico non è abituato ad operare e forse non è neanche in grado di farlo.

Da questo doloroso, forse insopportabile riconoscimento di impotenza, siamo tentati di scappare in cerca di rifugio. La tentazione di trasformare il «difficile da affrontare» in «irraggiungibile» è costante e sempre più forte...

"«Quanto più ci stacciamo dai nostri immediati dintorni, tanto più puntiamo sulla sorveglianza di quell'ambiente [...] Oggi in molte aree urbane del mondo le case servono a proteggere i loro abitanti, non a integrare le persone con la propria comunità», osservano Gumpert e Drucher" [12].

«Via via che i loro residenti espandono i loro spazi di comunicazione alla sfera internazionale, capita spesso che al contempo isolino le loro case dalla vita pubblica mediante sistemi di sicurezza sempre più «intelligenti», commentano Graham e Marvin [13]. Praticamente in tutte le città del mondo stanno iniziando a spuntare spazi e zone intimamente collegate ad altri spazi «di valore» sia all'interno del paesaggio urbano che a distanze nazionali, internazionali e finanche globali. Al contempo, tuttavia, in questi luoghi si avverte spesso una palpabile e sempre più forte sensazione di totale distacco da luoghi e persone fisicamente vicine, ma socialmente ed economicamente distanti» [14].

I prodotti di scarto della nuova extraterritorialità-tramite-connettività degli spazi urbani privilegiati, abitati e usati dalla élite globale, sono gli spazi disconnessi e abbandonati – le «guardie fantasma» di Michael Schwarzer, dove i «sogni sono stati rimpiazzati dagli incubi e dove pericolo e violenza sono di casa più che in qualunque altro posto» [15]. Per rendere le distanze incolmabili e sventare i pericoli di infiltrazioni e di contaminazione della purezza territoriale, gli strumenti disponibili sono tolleranza zero e rimozione dei senz'atetto dalle aree in cui potrebbero guadagnarsi da vivere ma in cui si rendono anche sconvenientemente e fastidiosamente visibili, in spazi off-limits dove non possono fare nessuna delle due cose.

Come Manuel Castells ha affermato per primo, assistiamo a una crescente polarizzazione, e a un'ancor più netta frattura nelle comunicazioni tra i mondi della vita delle due categorie di residenti urbani:

«Lo spazio dello strato superiore è solitamente connesso alla comunicazione globale e a una vasta rete di scambi, aperto a messaggi ed esperienze che abbracciano il mondo intero. Al capo opposto, reti locali segmentate, spesso su base etnica, guardano alla loro identità quale risorsa di maggior valore per difendere i propri interessi e in ultima analisi la propria esistenza» [16].

Ciò che emerge da tale descrizione è l'immagine di due mondi della vita segregati e separati. Solo il secondo dei due è territorialmente circoscritto e può essere racchiuso nella rete delle ortodosse e tradizionali nozioni geografiche. Gli abitanti del primo di questi due distinti mondi della vita possono, come gli altri, essere «presenti nel luogo», ma non «partecipi del luogo», di certo non spiritualmente, ma spesso anche, ogni qual volta lo desiderano, fisicamente.

Le persone dello «strato superiore» non appartengono al posto che abitano dal momento che i loro interessi sono (o piuttosto fluttuano) altrove. Si potrebbe immaginare

che oltre ad essere lasciati soli e dunque liberi di dedicarsi appieno ai loro passatempo e ad avere garantiti i servizi necessari per i bisogni e gli agi (comunque li si voglia definire) della vita quotidiana, essi non hanno altri interessi acquisiti nella città che ospitano le loro residenze. La popolazione urbana non è, come invece soleva essere per i proprietari di fabbrica e i commercianti di idee e beni di consumo del passato, il loro terreno di pascolo, la loro fonte di benessere o un bambino sotto loro tutela e responsabilità. Essi sono dunque, in linea di massima, "indifferenti" agli affari della «loro città», che è semplicemente una località come tante altre, piccola e insignificante come tutte le altre se guardata dal cyberspazio, la loro autentica, per quanto virtuale, casa.

Il mondo della vita dell'altro strato di residenti urbani, quello «inferiore», è l'esatto contrario del primo. Sua caratteristica precipua è l'essere escluso da quella rete di comunicazione mondiale attraverso cui i membri dello «strato superiore» sono connessi tra loro e su cui la loro vita è sintonizzata. I residenti urbani dello strato inferiore sono «condannati a restare locali» e quindi ci si può e ci si deve attendere che la loro attenzione, completa di lamentele, sogni e speranze, sia incentrata sugli «affari locali». Per essi, è dentro la città in cui abitano che la battaglia per la sopravvivenza e per la conquista di un posto al sole nel mondo viene dichiarata, combattuta, a volte vinta e quasi sempre persa.

La secessione della nuova élite globale dal suo passato coinvolgimento con il "populus" locale e il crescente divario tra gli spazi vitali/vissuti di chi si è staccato e quelli di chi è rimasto indietro è la più significativa delle svolte sociali, culturali e politiche associate al passaggio dalla fase «solida» a quella «liquida» della modernità.

"C'è moltissima verità e nient'altro che verità, nel quadro appena delineato. Ma non tutta la verità".

La parte più significativa della verità che manca o è stata sottovalutata è quella che più di qualunque altra influisce sulla più vitale (e probabilmente, nel lungo periodo, più gravida di conseguenze) caratteristica della vita urbana contemporanea. La caratteristica in questione è la stretta interazione tra pressioni globalizzatrici e il modo in cui le identità del luogo vengono negoziate, formate e riformate.

È un grave errore collocare gli aspetti «globali» e quelli «locali» delle condizioni di vita e della politica della vita contemporanee in due spazi diversi che comunicano tra loro solo in modo marginale e occasionale, come il distacco dello «strato superiore» sembrerebbe in ultima analisi suggerire. Nel suo recente studio, Michael Peter Smith rifiuta l'idea (che egli attribuisce, tra gli altri, a David Harvey o John Friedman) che contrappone una «logica dinamica ma non-geografica di flussi economici globali» a «un'immagine statica di luogo e di cultura locale», ora «valorizzata» come «luogo della vita» dell'«essere-nel-mondo» [17]. Secondo Smith, «lungi dal riflettere una statica ontologia dell'essere o della 'comunità', le località sono costruzioni dinamiche 'in corso d'opera'».

Di fatto, la linea che separa lo spazio astratto, «nel nulla» di operatori globali dal concreto, tangibile, supremamente circoscritto spazio dei «locali» può essere facilmente tracciata solo nell'etereo mondo della teoria, in cui gli intrecciati e interconnessi contenuti dei mondi della vita umani vengono prima «dipinati» e quindi classificati e disposti, per maggiore chiarezza, ciascuno nel proprio compartimento. Le realtà della vita urbana, tuttavia, riducono in frantumi tali nette divisioni. Eleganti modelli di vita urbana e le nette contrapposizioni sviluppate nella loro costruzione possono offrire tanta soddisfazione intellettuale ai costruttori di teorie, ma una ben scarsa guida pratica agli urbanisti e ancor meno sostegno ai residenti urbani che lottano contro le difficoltà della vita di città.

"I reali poteri che creano le condizioni nel cui ambito tutti noi oggi giorno agiamo fluttuano nello spazio globale, mentre le nostre istituzioni di azione politica restano in grande misura legate al suolo; esse sono, così com'erano prima, locali".

Poiché restano principalmente entità locali, gli organismi politici che operano nello spazio urbano tendono a essere fatalmente afflitti da un insufficiente potere d'azione, e in particolare di azione efficace e sovrana, sul proscenio che ospita la "piece" della politica. Un altro risultato, tuttavia, è la scarsità di politica nel cyberspazio extraterritoriale, il campo di gioco dei poteri.

Nel nostro mondo in via di globalizzazione, la politica tende sempre più a essere appassionatamente, coscientemente "locale" Cacciata o esclusa dal cyberspazio, la politica ripiega sugli affari che sono «a portata di mano», su questioni locali e su rapporti circoscritti. Per gran parte di noi e quasi sempre, queste sembrano "le uniche" questioni per le quali «possiamo fare qualcosa», che possiamo determinare, migliorare, reindirizzare. Solo nelle questioni locali la nostra azione o inazione può «fare la differenza», laddove per altre questioni riconosciuto «sovralocali» non c'è (o almeno questo ci viene costantemente ripetuto dai nostri leader politici e da tutti gli altri «bene informati» «altra alternativa». Finiamo così col sospettare che, data la pietosa inadeguatezza dei mezzi e delle risorse a nostra disposizione, le cose seguiranno il loro corso qualunque cosa facciamo o potremmo ragionevolmente contemplare di fare.

Finanche questioni con origini e cause indisputabilmente globali, remote e recondite entrano nell'ambito di competenza della politica esclusivamente attraverso le loro conseguenze e ripercussioni. L'inquinamento dell'aria o delle acque a livello globale si trasforma in una faccenda "politica" quando si decide di impiantare una discarica di rifiuti tossici «nel giardino di casa nostra», in qualche luogo spaventosamente vicino, ma anche incoraggiantemente «a portata di mano». La progressiva commercializzazione del settore sanitario, un evidente effetto della sfrenata caccia al profitto da parte delle multinazionali farmaceutiche, balza all'attenzione della politica solo quando l'ospedale di un quartiere diventa fatiscante o gli ospizi e istituti psichiatrici locali vengono gradualmente eliminati. Furono gli abitanti di una sola città, New York, a pagare per l'inferno scatenato dal terrorismo internazionale, e furono i consigli comunali e i sindaci di altre città che dovettero assumersi la responsabilità di garantire la sicurezza individuale, ora ritenuta vulnerabile, all'attacco di forze trincerate ben oltre il raggio di azione di qualsiasi municipalità. La devastazione globale di vite umane e lo sradicamento di intere popolazioni da territori abitati da tempo immemore entrano nell'orizzonte dell'azione politica solo attraverso i pittoreschi «emigranti economici» che affollano le strade che un tempo apparivano così uniformemente...

Per farla breve: "le città sono diventate discariche di problemi generati a livello globale" Gli abitanti delle città e i loro rappresentanti eletti si trovano ad affrontare un compito che non possono assolutamente risolvere per quanto grande possa essere il loro ingegno: il compito di trovare soluzioni locali a contraddizioni globali.

Da qui il paradosso osservato da Castells, di una «politica sempre più locale in un mondo strutturato da processi sempre più globali» «C'è stata una proliferazione di significato e di identità: il mio quartiere, la mia comunità, la mia città, la mia scuola, il mio albero, il mio fiume, la mia spiaggia, la mia chiesa, la mia pace, il mio ambiente» «Del tutto indifese contro il terremoto globale, le persone si attaccano a se stesse» [18]. Notiamo che quanto più si «attaccano a se stesse», tanto più tendono a diventare indifese «contro il terremoto globale», e anche tanto più impotenti a decidere i significati e le identità locali, e dunque anche i loro stessi significati e le loro stesse identità - per la gioia degli operatori globali, che non hanno certo motivo di temere l'inerte.

Come Castells lascia intendere altrove, la creazione dello «spazio dei flussi» introduce una nuova (globale) gerarchia di dominio-tramite-la-minaccia-del-distacco.

Lo «spazio dei flussi» può «sfuggire al controllo di qualsiasi locale» - mentre (e in virtù di ciò!) «lo spazio dei luoghi è frammentato, localizzato, e dunque sempre più impotente "vis-à-vis" la versatilità dello spazio dei flussi, e l'unica chance di resistere che resta alle località è quella di rifiutare i diritti di atterraggio ai travolgenti flussi - salvo poi accorgersi che atterrano tranquillamente nella località accanto, riuscendo così ad aggirare ed emarginare le comunità ribelli» [19].

"La politica locale - e in particolare la politica urbana - è diventata irrimediabilmente sovraccarica".

Ben oltre la sua capacità operativa. Oggi ci si attende che mitighi le conseguenze della globalizzazione incontrollata con mezzi e risorse che la stessa globalizzazione ha reso pietosamente inadeguate.

"Nel nostro mondo in rapida globalizzazione, nessuno è un «operatore globale» nel vero senso della parola. Il massimo che i membri della élite giramondo e influente a livello globale possono riuscire a ottenere è un più ampio raggio di mobilità".

Se la situazione si surriscalda e lo spazio circostante le loro residenze urbane si fa troppo pericoloso o troppo difficile da gestire, essi possono trasferirsi altrove; hanno una possibilità non disponibile al resto dei loro vicini (vicini solo fisicamente) Questa possibilità di fuggire dai disagi locali regala loro un'indipendenza che altri residenti urbani possono solo sognarsi, e il lusso di un'affettata indifferenza che gli altri non si possono permettere. Il loro coinvolgimento nell'opera di «riassetto degli affari cittadini» tende a essere considerevolmente meno totale e incondizionato rispetto all'impegno profuso da quanti non hanno tutta questa libertà di spezzare unilateralmente i legami locali.

Ciò non significa, tuttavia, che nella loro ricerca di «significato e identità», di cui necessitano e che anelano non meno intensamente di chi sta loro accanto, l'élite connessa globalmente possa estraniarsi totalmente dal luogo in cui vive e lavora. Al pari di tutti gli altri uomini e donne, essi sono parte integrante del paesaggio urbano, e lì i loro obiettivi di vita sono, volenti o nolenti, scolpiti. In quanto operatori globali, possono navigare nel cyberspazio, ma in quanto agenti umani sono, ogni giorno che passa, confinati nello spazio fisico in cui operano, nell'ambiente preordinato e costantemente rielaborato nel corso dell'umana ricerca di significato e identità.

L'esperienza umana viene formata e raccolta, la condivisione di vita gestita, il suo significato concepito, assorbito e negoziato, intorno a dei "luoghi". Ed è nei luoghi e in riferimento ai luoghi che gli impulsi e i desideri umani vengono incubati, vivono nella speranza del successo, rischiano le frustrazioni e vengono di fatto, quasi sempre, frustrate.

Le città contemporanee sono i campi di battaglia su cui poteri globali e significati e identità pervicacemente locali si incontrano, si scontrano, combattono e cercano una soluzione soddisfacente o quanto meno sopportabile - un modo di coabitazione che si spera sia una pace duratura ma che di regola si dimostra un mero armistizio, un intervallo di tempo usato per riorganizzare le difese e ridisporre le unità in campo. È questo scontro, e non un qualunque singolo fattore, che mette in moto e guida la dinamica della città «liquido-moderna». E a scanso di equivoci precisiamo: "qualunque" città, anche se non tutte in ugual misura. Racconta Michael Peter Smith a proposito di un suo recente viaggio a Copenhagen che durante una passeggiata durata non più di un'ora gli è capitato di incrociare «gruppi di immigrati turchi, africani e mediorientali»; di aver osservato «diverse donne arabe con e senza velo», di aver letto «cartelli in varie lingue non europee»

e di aver avuto «un'interessante conversazione con un barista irlandese, in un pub inglese, di fronte al Tivoli Garden» [20]. Quella esperienza sul campo, prosegue Smith, gli è poi tornata utile durante la conferenza sui collegamenti transnazionali da lui tenuta sempre a Copenhagen al termine di quella settimana, «allorché un interlocutore affermò che il transnazionalismo era un fenomeno che poteva applicarsi a 'città globali come New York o Londra, ma che aveva scarsa rilevanza per luoghi più marginali come Copenhagen».

"La storia recente delle città americane è piena di inversioni di marcia - ma è costantemente segnata dal tema della sicurezza".

Ciò che impariamo, ad esempio, dallo studio di John Hannigan [21], è che un'improvvisa ondata di terrore scatenata dal dilagare della criminalità colpì gli abitanti delle aree metropolitane americane nella seconda metà dell'ultimo secolo e portò a una «fuga di bianchi» dai centri cittadini - sebbene solo pochi anni prima quei «centri cittadini» fossero diventati potenti magneti per folle di persone pronte ad abbandonarsi a quei generi di intrattenimento di massa che solo i centri delle grandi città -e non altre aree urbane, meno densamente popolate - possono offrire.

Che tale scoppio di paura avesse un fondamento reale o fosse il frutto di fervide fantasie, il risultato fu lo spopolamento e l'abbandono dei centri cittadini, un «numero decrescente di persone alla ricerca di piaceri e una crescente percezione che le città fossero luoghi pericolosi» Di una di tali città, Detroit, un altro studioso osservò nel 1989 che le sue «strade sono talmente deserte dopo il tramonto che sembra una città fantasma - proprio come Washington, D. C.: la capitale» [22].

Hannigan rilevava quindi sul finire del secolo l'inizio di un'inversione di tendenza.

Dopo molti anni di paura di uscire la sera e di susseguente «desertificazione» delle città, le autorità cittadine si allearono agli imprenditori in un tentativo di rendere nuovamente i centri urbani un polo di irresistibile attrazione capace di richiamare dalle aree circostanti folle di persone ansiose di trovarvi qualcosa di «eccitante, sicuro e di cui la periferia è priva» [23].

Certo, questi improvvisi, nevrotici ribaltamenti di status delle città statunitensi, con i loro suppuranti, crescenti e all'occasione esplosivi antagonismi e avversità razziali, possono apparire più rilevanti e bruschi rispetto ad altri luoghi in cui il conflitto e il pregiudizio razziale non aggiungono benzina ai sentimenti di incertezza e confusione che covano sotto la cenere. In una forma alquanto più leggera, attenuata, l'ambiguità di attrazione e repulsione e l'alternarsi di passione e avversione per la vita della grande città contrassegna tuttavia la storia recente di molte, forse di quasi tutte le città europee.

"Città e cambiamento sociale sono quasi sinonimi. Il cambiamento è l'attributo della vita di città e la caratteristica dell'esistenza urbana. Cambiamento e città possono, e anzi devono, essere definite in reciproco rapporto. Ma perché è così? Perché deve essere così?".

È prassi comune definire le città come luoghi in cui una massa di estranei si incontrano, interagiscono e restano per lungo tempo a stretto contatto reciproco senza cessare di essere estranei. Nel suo studio incentrato sul ruolo delle città nello sviluppo economico, Jane Jacobs indica nella pura e semplice densità di comunicazione umana la causa prima di quella irrequietezza tipicamente urbana [24]. I residenti urbani non sono necessariamente più intelligenti di altri esseri umani - ma la densità di occupazione dello spazio produce una concentrazione dei bisogni. E così nelle città ci si pone domande che

altrove non sorgono, nascono problemi che in condizioni diverse la gente non ha mai dovuto affrontare. Affrontare problemi e porre domande presenta una sfida, e aguzza l'ingegno degli uomini in misura senza precedenti. Ciò offre a sua volta un'allettante opportunità ad altre persone che vivono in luoghi più tranquilli ma anche meno promettenti: la vita di città attrae costantemente nuovi arrivati, e il marchio di fabbrica dei nuovi arrivati è quello di portare con sé «nuovi modi di vedere le cose, e forse nuovi modi di risolvere vecchi problemi». I nuovi arrivati non conoscono la città, e tante cose che per forza d'abitudine i residenti abituali non notano neanche più appaiono curiose e bizzarre se viste con gli occhi di uno straniero. Per gli stranieri, e in particolare per i nuovi venuti tra questi, niente di ciò che esiste in città è «naturale», ed essi non danno niente per scontato. I nuovi arrivati sono nemici nati e giurati della tranquillità e dell'auto-compiacimento.

Questa condizione non è forse particolarmente apprezzata dai 'nativi della città, ma è anche la loro fortuna. La città dà il meglio di sé, è più esuberante e più prodiga di opportunità quando i suoi modi e le sue abitudini vengono sfidati, messi in discussione e spinti sulla difensiva. Michael Storper, economista, geografo e urbanista [25], attribuisce l'intrinseca verve e creatività tipiche della densa vita urbana all'incertezza generata dal rapporto scarsamente coordinato e perennemente mutevole «tra parti di organizzazioni complesse, tra gli individui e tra individui e organizzazioni» - inevitabile nelle condizioni di alta densità e stretta prossimità della città.

Gli stranieri non sono un'invenzione moderna - ma gli stranieri che restano stranieri per lungo tempo, o finanche per l'eternità, sì. In un tipico paese o villaggio premoderno agli stranieri non si consentiva di restare tali a lungo. Alcuni venivano cacciati via o bloccati alle porte della città. Quelli che desideravano e ottenevano il permesso di entrare e di restare tendevano a essere «assimilati» - sottoposti a severo interrogatorio e rapidamente «addomesticati» - di modo che potessero unirsi alla rete di relazioni al pari dei residenti abituali: in modo "personale". Ciò aveva le sue conseguenze - straordinariamente diverse dai processi a noi familiari grazie all'esperienza delle città contemporanee, moderne, affollate e densamente popolate.

"Qualunque cosa accada alle città nella loro storia, e per quanto drasticamente il loro aspetto, stile e struttura geografica possano cambiare nel corso degli anni o dei secoli, un tratto resta costante: le città sono spazi in cui degli estranei vivono e operano in stretta e reciproca prossimità".

In quanto componente perenne della vita cittadina, la perpetua e onnipresente contiguità di estranei aggiunge un bel po' di perpetua incertezza agli orizzonti di vita di tutti i residenti urbani. Tale presenza, impossibile da evitare per più di un fugace momento, è una fonte perenne di ansia e di un'aggressività solitamente sopita, ma che di tanto in tanto potrebbe esplodere.

La diffusa, anche se subliminale, paura dell'ignoto è alla disperata ricerca di vie d'uscita credibili. Le ansie accumulate tendono a essere scaricate contro la categoria degli «alieni», elevata a epitome dell'estraneità, della non familiarità, dell'opacità dello scenario di vita, dell'indeterminatezza del rischio e della minaccia in quanto tali.

Quando una categoria scelta di «alieni» viene cacciata via da case e negozi, il terrificante spettro dell'incertezza viene, per qualche tempo, esorcizzato; l'orripilante mostro dell'insicurezza viene bruciato in effigie. Barriere di confine accuratamente erette contro «falsi profughi» e immigrati «meramente economici» portano la speranza di poter fortificare un'esistenza fragile, erratica e imprevedibile. Ma la vita liquido-moderna è

destinata a restare erratica e capricciosa qualunque azione si intraprenda contro gli «estranei indesiderabili», e dunque il sollievo è effimero, e le speranze riposte nelle «misure forti e definitive» svaniscono un secondo dopo essere state adottate.

L'estraneo è, per definizione, un agente mosso da intenzioni che si possono nella migliore delle ipotesi immaginare, ma mai conoscere per certo. L'estraneo è una incognita in tutte le equazioni calcolate allorquando occorre decidere cosa fare e come comportarsi; e dunque anche quando non diventano oggetti di esplicita aggressione e non vengono apertamente rifiutati la loro presenza dentro il campo d'azione continua a destare inquietudine, in quanto vanifica il compito di predire gli effetti dell'azione e le sue chance di successo o fallimento.

Condividere lo spazio con gli stranieri, vivere in stretta, non richiesta e non voluta prossimità con gli estranei è una condizione alla quale i residenti urbani trovano difficile, forse impossibile, sfuggire. La contiguità con gli estranei è il loro destino, e occorre sperimentare, provare, collaudare e (si spera) trovare un "modus vivendi" per rendere la coabitazione gradevole e la vita vivibile. Questo imperativo è «dato», non negoziabile; ma il modo in cui i residenti urbani cercano di ottemperarvi è una questione di scelta. E quella scelta viene fatta quotidianamente - per commissione od omissione, automaticamente o programmaticamente.

"A proposito di San Paolo, la seconda città più grande del Brasile, dinamica e in rapida espansione, Teresa Caldeira scrive: «San Paolo è oggi una città di muri. Ovunque sono state costruite barriere fisiche - intorno a case, edifici residenziali, parchi, piazze, complessi per ufficio e scuole... Una nuova estetica della sicurezza modella tutti i tipi di costruzione e impone una nuova logica della sorveglianza e della distanza...» [26].

Chi se lo può permettere si compra un residence in un «condominio», inteso come eremo: fisicamente dentro, ma socialmente e spiritualmente fuori dalla città. «Si presume che le comunità chiuse siano mondi separati». Gli slogan che le pubblicizzano decantano un «modo di vita totale» come alternativa alla qualità di vita offerta dalla città e dal suo deteriorato spazio pubblico». Una delle caratteristiche principali del condominio è il suo «isolamento e la sua distanza dalla città [...]».

Isolamento significa separazione da quelli considerati socialmente inferiori», e come affermano urbanisti e agenti immobiliari, «il fattore chiave per garantire tutto ciò è la sicurezza. Questo significa recinti e muri tutt'intorno al condominio, guardie armate che controllano gli ingressi ventiquattro ore al giorno, e una gamma di strumenti e servizi» «per tenere fuori gli altri».

Come tutti noi sappiamo, i recinti hanno due lati e servono a dividere lo spazio altrimenti uniforme in un «dentro» e un «fuori» Tuttavia, ciò che è «dentro» per chi sta da un lato, è «fuori» per chi sta dal lato opposto. I residenti dei condomini si recitano «fuori» dalla sgradevole, scomoda, vagamente pericolosa, vita della città - e «dentro» l'oasi di calma e sicurezza; al contempo, però, essi chiudono tutti gli altri fuori dai luoghi decenti e sicuri i cui standard essi sono decisi a difendere col coltello tra i denti, e dentro quelle stesse squallide strade che essi tentano senza badare a spese di recintare. Il recinto separa il «ghetto volontario» dei ricchi e potenti dai tanti ghetti coatti dei poveri e derelitti. Per gli abitanti del ghetto volontario, gli altri ghetti sono spazi «in cui non vogliamo entrare». Per gli abitanti dei ghetti involontari, l'area nella quale sono confinati (in quanto esclusi da tutte le altre) è lo spazio «da cui non possiamo uscire».

"A San Paolo, la tendenza segregazionista ed esclusionista si mostra nella sua forma più cruda e sfrontata; ma il suo impatto è riscontrabile, seppur in forma più attenuata, in quasi tutte le grandi metropoli".

Paradossalmente, le città originariamente costruite per dare sicurezza a tutti i suoi abitanti oggi sono spesso associate più a un'idea di pericolo che di sicurezza. Come afferma Nan Elin, «l'elemento paura [nella costruzione e ricostruzione delle città] è certamente cresciuto, come l'aumento dei sistemi antifurto per automobili e appartamenti, la popolarità delle comunità 'recintate' e 'sicure' per tutti i gruppi di età e di reddito, la crescente sorveglianza degli spazi pubblici, per non parlare dell'interminabile sequela di pericoli evidenziati dai mass media, stanno a indicare» [27].

La presenza di pericoli reali o presunti alla sicurezza personale e dei propri beni sta rapidamente diventando uno dei principali elementi di valutazione nella scelta del posto in cui vivere, così com'è balzata al primo posto nelle strategie di commercializzazione degli immobili. Incertezza del futuro, fragilità della propria condizione sociale e insicurezza esistenziale - queste onnipresenti compagne di vita in un mondo liquido-moderno che affonda le proprie radici in luoghi distanti e dunque fuori dal controllo dell'individuo - tendono a essere concentrate sui bersagli più vicini e convogliate verso questioni di sicurezza personale; il genere di questioni che a loro volta si condensano in impulsi segregazionisti/ esclusivisti e che conducono inesorabilmente a guerre per lo spazio urbano.

Come possiamo imparare dal perspicace studio del giovane critico architettonico/urbanistico americano Steven Flusty [28], il conformarsi a tale guerra, e in particolare il congegnare modi di impedire agli avversari, attuali, potenziali o presunti, di accedere allo spazio reclamato e di tenerli a debita distanza, costituisce l'elemento sempre più precipuo e diffuso di innovazione architettonica e di sviluppo urbano nelle città americane. Le nuove costruzioni, pubblicizzate con particolare orgoglio e ampiamente imitate, sono «spazi d'interdizione» - «progettati per intercettare, respingere o filtrare i potenziali utenti». Il fine dichiarato degli «spazi d'interdizione» è dividere, segregare ed escludere, non quello di costruire ponti, passaggi facili e punti di ritrovo, di facilitare la comunicazione e di avvicinare tra loro, in qualunque altro modo, gli abitanti della città.

Le invenzioni architettoniche/urbanistiche rilevate, elencate e nominate da Flusty sono gli equivalenti tecnologicamente aggiornati dei fossati intorno ai castelli e delle cinte murarie intorno alle città d'epoca premoderna; ma anziché difendere la città e i suoi abitanti dal nemico esterno, esse sono erette per tenere isolati i residenti della città e per difenderli gli uni dagli altri, essendo stati relegati allo status di avversari.

Tra le invenzioni nominate da Flusty c'è lo «spazio sdruciolevole» (uno «spazio impossibile da raggiungere per via di sentieri troppo contorti, irti o assenti del tutto»); lo «spazio frastagliato» («spazio che non può essere confortevolmente occupato, difeso da utensili quali sprinkler a parete attivati per cacciar via i perditempo o sporgenze inclinate per impedire di sedervici»); e «spazio presidiato» («spazio non utilizzabile senza passare inosservati per via di un attento monitoraggio da parte di pattuglie erranti e/o tecnologie di controllo a distanza collegate a stazioni di sicurezza»). Questi e altri tipi di «spazi d'interdizione» non hanno che un unico, benché composito, scopo: ritagliare enclave extraterritoriali al di fuori della circostante area urbana, erigere piccole fortezze dentro le quali i membri dell'élite globale sovraterritoriale possano preparare, coltivare e gustare la propria indipendenza fisica e isolamento spirituale dalla località. Nel paesaggio della città gli «spazi d'interdizione» diventano pietre miliari della "disintegrazione" del modo di vita locale, condiviso, comunitario.

"Gli sviluppi descritti da Steven Flusty sono manifestazioni high-tech della onnipresente «mixofobia»".

La mixofobia è una prevedibilissima e diffusa reazione all'annichilente, raggelante e snervante varietà di tipi umani e stili di vita che procedono spalla a spalla nelle strade delle città contemporanee e nei più «comuni» (leggi: non protetti dagli «spazi d'interdizione») dei loro distretti. Via via che la multivocalità e la differenziazione culturale dell'ambiente umano nell'era della globalizzazione avanza - con la probabilità che si intensificherà anziché mitigarsi nel corso del tempo - le tensioni che nascono dalla fastidiosa/disorientante/irritante non familiarità dello scenario continuerà probabilmente a fomentare propulsioni segregazioniste.

Dare sfogo a tali propulsioni può (temporaneamente, e tuttavia ripetutamente) alleviare le tensioni crescenti. Offre una speranza: le sgradevoli e sconcertanti differenze possono essere inattaccabili e irrimediabili, ma forse è possibile risolvere il problema assegnando a ciascuna forma di vita il proprio separato, inclusivo oltre che esclusivo, ben delineato e ben controllato spazio fisico. Se poi tale soluzione radicale non fosse possibile, forse si potrebbe almeno assicurare a se stessi, ai propri amici e parenti e ad altre «persone della stessa pasta» un territorio libero da quella baraonda e da quel caos che affligge irrimediabilmente altre aree urbane. La mixofobia si manifesta nell'impulso a cercare isole di similitudine e identità in mezzo al mare della varietà e della differenza.

Le radici della mixofobia sono banali - assolutamente facili da individuare e da comprendere, anche se non necessariamente da giustificare. Come afferma Richard Sennett, «il sentimento del 'noi, che esprime un desiderio di essere simili, è per gli uomini un modo di evitare la necessità di guardarsi reciprocamente dentro più a fondo». Promette, potremmo dire, un certo conforto spirituale: la prospettiva di rendere l'aggregazione più facilmente sopportabile attraverso una riduzione dello sforzo di capire, negoziare, giungere a un compromesso, che il convivere con la differenza impone. «Insito nel processo di formazione di un'immagine coerente di comunità è il desiderio di evitare l'effettiva partecipazione. Il sentimento di un legame comune senza un'esperienza comune si manifesta innanzitutto perché gli uomini hanno paura della partecipazione, paura dei pericoli e delle sfide che comporta, paura del dolore che infligge» [29].

L'impulso verso una «comunità di similitudine» è un segnale di ritirata non soltanto dall'alterità all'esterno, ma anche dall'impegno all'interazione svolta all'interno, energica anche se turbolenta, corroborante anche se impegnativa. L'attrattiva di una «comunità di identità» è quella di una polizza assicurativa contro i rischi di cui la vita quotidiana in un mondo polivocale è piena. Non riduce, e tanto meno elimina, i rischi. Come tutti i palliativi, promette solo un riparo da alcuni dei suoi effetti più immediati e più temuti.

Scegliere l'opzione della fuga suggerita dalla mixofobia produce un'insidiosa e deleteria conseguenza: la strategia si perpetua e si rafforza in maniera inversa alla sua efficacia. Sennett spiega perché è così, o meglio, perché così deve essere: «Negli ultimi vent'anni le città americane sono cresciute talmente che le aree etniche diventano relativamente omogenee; non sembra un caso che la paura dell'estraneo sia cresciuta anch'essa nella stessa misura in cui queste comunità etniche sono state escluse e isolate» [30]. Quanto più le persone vivono in un ambiente omogeneo - in compagnia di altri «come loro» con cui possono «socializzare» meccanicamente senza correre rischi di fraintendimenti e senza dover lottare con l'irritante necessità di tradurre tra distinti universi significativi - tanto più è probabile che «disimparino» l'arte di negoziare significati comuni e un "modus convivendi".

Poiché hanno dimenticato o non si sono mai curati di acquisire le doti necessarie per convivere con la differenza, non sorprende che tali persone guardino con crescente orrore

alla prospettiva del confronto "vis-à-vis" con gli estranei. Gli estranei tendono ad apparire ancor più terrificanti via via che diventano sempre più estranei, alieni e incomprensibili, e via via che il dialogo e l'interazione che alla fine avrebbero potuto assimilare la loro «diversità» al proprio mondo della vita finiscono con lo svanire o non riescono neanche a decollare. L'impulso verso un ambiente omogeneo, territorialmente isolato, potrebbe essere innescato dalla mixofobia; ma l'"esercizio" della separazione territoriale è una cintura di sicurezza e fonte di alimentazione per quella stessa mixofobia.

"La mixofobia, però, non è l'unico combattente sul campo di battaglia urbano".

La vita di città è notoriamente un'esperienza ambivalente. Attrae "e" repelle, ma - a rendere ancor più complessa la condizione del residente urbano - sono "quegli stessi" aspetti della vita urbana che, a intermittenza o simultaneamente, attraggono e repellono... La sconcertante varietà dell'ambiente urbano è una fonte di paura (in particolare per quanti tra noi hanno già «perduto i modi familiari», essendo stati gettati in uno stato di acuta incertezza dal destabilizzante processo di globalizzazione). Lo stesso caleidoscopico luccichio e scintillio dello scenario urbano, mai a corto di sorprese e novità, costituisce tuttavia il suo fascino irresistibile e il suo potere seduttivo.

Il confronto con l'interminabile e sempre inebriante spettacolo della città non è quindi un'esperienza inequivocabilmente vissuta come una sventura e una calamità; né il rifuggerlo appare un inequivocabile dono del cielo. La città non produce soltanto "mixofilia" ma anche, in pari tempo, mixofobia. La vita urbana è un'esperienza intrinsecamente e irrimediabilmente "ambivalente".

Quanto più grande ed eterogenea è una città, tanto più numerose sono le attrattive che offre. La massiccia presenza di estranei è sì causa di ripudio ma anche un potentissimo magnete che attira in città sempre nuove corti di uomini e donne stanchi della monotonia della vita rurale o di paese, con la sua routine ripetitiva, e disperata per la sua carenza di opportunità e prospettive. La varietà è una promessa di opportunità, di tutti i tipi e per tutti i gusti - e dunque quanto più grande è la città tanto più è probabile che attragga un numero crescente di persone che rifiutano o si vedono rifiutate ospitalità e opportunità di vita in luoghi più piccoli e molto meno tolleranti dell'idiosincrasia e molto più avara di opportunità. Sembra che la mixofilia, proprio come la mixofobia, sia una tendenza che si autoalimenta, autopropaga e autorinforza. Nessuna delle due sembra potersi esaurire, né perdere un briciolo del proprio vigore nel processo di rinascita della città e di restauro dello spazio urbano.

Mixofobia e mixofilia coesistono in ogni città, ma coesistono anche all'interno di ciascun residente urbano. Certo, si tratta di una coesistenza difficile, fortemente conflittuale, ma estremamente significativa per tutti i destinatari dell'ambivalenza liquido-moderna.

"Poiché gli estranei sono destinati a continuare a vivere in reciproca compagnia indipendentemente dalle contorsioni future della storia urbana, l'arte di vivere pacificamente e felicemente con la diversità e di beneficiare, indisturbati, della varietà di stimoli e opportunità assume un'importanza fondamentale tra le qualità che un residente urbano deve acquisire e approfondire".

Anche se, data la crescente mobilità urbana dell'epoca liquido-moderna e l'accelerato ricambio di cast, trame e scenari del panorama urbano, non è prevista la totale

estirpazione della mixofobia, si può forse fare qualcosa per cambiare la proporzione in cui mixofobia e mixofilia sono mescolate e in tal modo ridurre l'impatto, sconcertante, ansiogeno e angosciante, della mixofobia. Sembra che architetti e urbanisti possano fare molto per aiutare lo sviluppo della mixofilia e ridurre al minimo le occasioni di risposte mixofobiche alle sfide della vita urbana.

Ma sembra anche che moltissimo possano fare - e anzi stanno facendo - per agevolare l'effetto opposto.

Come abbiamo visto, la segregazione delle aree residenziali e degli spazi pubblici, attraenti per gli sviluppatori da un punto di vista commerciale e altrettanto attraenti per i loro clienti in qualità di rapida cura per le ansie generate dalla mixofobia, è di fatto la causa prima della mixofobia. Le soluzioni offerte generano, per così dire, i problemi che affermano di risolvere: costruttori di comunità recintate e condomini strettamente controllati e architetti di «spazi d'interdizione» riproducono e intensificano il bisogno e la domanda che proclamano di soddisfare.

La paranoia mixofobica si autoalimenta e agisce da profezia che si autorealizza. Se la segregazione viene offerta e adottata come una cura radicale alla minaccia rappresentata dagli stranieri, la coabitazione con gli stranieri diventa ogni giorno più difficile. L'omogeneizzazione dei quartieri residenziali e quindi la riduzione al minimo indispensabile degli scambi commerciali e di comunicazione tra essi è una ricetta infallibile per intensificare e approfondire l'impulso a escludere e segregare.

Ciò può aiutare a lenire il dolore di chi è afflitto da mixofobia, ma la cura è essa stessa patogena e acuisce la malattia, cosicché occorrono dosi sempre più massicce di farmaci per mantenere il dolore a un livello tollerabile. L'omogeneità sociale dello spazio, enfatizzata e fortificata dalla segregazione spaziale, riduce in chi vi abita la tolleranza alla diversità e dunque moltiplica le occasioni di reazioni mixofobiche, facendo apparire la vita urbana più «densa di rischi» e dunque più tormentata, anziché farla sentire più sicura e quindi più tranquilla e godibile.

Più favorevole al radicamento e alla coltivazione di sentimenti mixofiliaci sarebbe la strategia opposta attuata da architetti e urbanisti: la diffusione di aperti e invitanti spazi pubblici che tutte le categorie di residenti urbani sarebbero tentati di frequentare con regolarità e condividere di buon grado.

Come è noto, Hans-Georg Gadamer ha affermato nel suo "Verità e metodo" che la reciproca comprensione è stimolata dalla «fusione di orizzonti» - orizzonti cognitivi, vale a dire orizzonti che vengono tracciati e ampliati nel processo di accumulo dell'esperienza di vita. La «fusione» che la reciproca comprensione richiede può essere soltanto il risultato dell'esperienza "condivisa"; e condividere l'esperienza è inconcepibile senza uno spazio condiviso.

Quasi a fornire una schiacciante prova empirica alle ipotesi di Gadamer, si è scoperto che gli spazi riservati agli incontri faccia a faccia - o semplicemente il condividere lo spazio, il «mescolarsi», lo «stare insieme» agli altri, come cenare nello stesso ristorante o bere nello stesso bar - di uomini d'affari in trasferta e altri membri dell'emergente élite giramondo o della «classe dirigente globale» (luoghi quali le catene internazionali di alberghi e i centri per conferenze) svolgono un ruolo cruciale nel processo d'integrazione di quella élite nonostante le differenze culturali, linguistiche, denominazionali, ideologiche o di qualunque altro tipo che per altri versi la disgregherebbero e impedirebbero il fiorire del sentimento di «appartenenza comune» [31].

Di fatto, lo sviluppo della reciproca comprensione e la condivisione delle esperienze di vita di cui tale comprensione abbisogna è l'unico motivo per cui, pur avendo la possibilità di comunicare elettronicamente e quindi in modo più rapido e semplice, uomini d'affari e

accademici continuano a viaggiare, a scambiarsi visite e a incontrarsi alle conferenze. Se la comunicazione fosse riducibile al mero trasferimento di informazioni e non si richiedesse alcuna «fusione di orizzonti», allora nella nostra epoca di Internet e del "world wide web" il contatto fisico e la condivisione (anche se temporanea e intermittente) dello spazio e dell'esperienza sarebbe del tutto superflua. Ma così non è, e a tutt'oggi niente lascia intendere che lo diventerà.

"Architetti e urbanisti possono fare qualcosa per spostare l'ago della bilancia tra mixofobia e mixofilia a favore della seconda (così come contribuiscono, per commissione o omissione, all'azione opposta) Ma ci sono limiti a quanto possono fare da soli e affidandosi esclusivamente agli effetti delle loro azioni".

Le radici della mixofobia - l'allergia agli stranieri e a tutto ciò che è estraneo - esulano dalla competenza dell'architetto o dalla progettazione dell'urbanista. Vanno ricercate nella condizione esistenziale dell'uomo e della donna contemporanei nati e cresciuti nel deregolamentato, individualizzato, fluido mondo del cambiamento accelerato e diffuso. Nonostante l'importanza per la qualità della vita quotidiana che possono avere la forma, l'aspetto, l'atmosfera delle strade cittadine e gli utilizzi a cui gli spazi urbani vengono preposti, essi non sono che alcuni fattori, e nemmeno i principali, che contribuiscono a tale destabilizzante condizione che genera incertezza e ansia.

Più di ogni altra cosa, i sentimenti mixofobici vengono stimolati e alimentati da uno straripante senso d'insicurezza. Sono gli uomini e le donne insicuri, incerti del proprio posto nel mondo, delle loro prospettive di vita e degli effetti delle loro azioni, i più vulnerabili alla tentazione mixofobica e i più facili a cadere nella sua trappola. La trappola consiste nel deviare l'ansia dalle sue cause reali e nel farla confluire verso obiettivi non correlati ad esse. Come risultato, molti esseri umani vengono sopraffatti (e nel lungo periodo i sopraffattori inducono a loro volta alla sopraffazione) mentre le cause dell'angoscia restano protette da qualunque interferenza, illese e intatte.

Ne consegue che i problemi che affliggono le città contemporanee non possono essere risolti riformando la città, per quanto radicale tale riforma possa essere.

Permettete che mi ripeta, "non esistono soluzioni locali a problemi generati a livello globale". Il tipo di «sicurezza» offerta dagli urbanisti non è in grado di placare, e tanto meno sradicare, l'insicurezza esistenziale quotidianamente generata dalla fluidità dei mercati del lavoro, dalla fragilità del valore attribuito a capacità e competenze passate o attualmente perseguite, dalla riconosciuta vulnerabilità dei legami umani e dall'asserita precarietà e revocabilità di impegni e relazioni. Perché abbia successo, qualunque riforma delle città deve essere necessariamente preceduta da una riforma della condizione esistenziale. Senza tale riforma, qualsiasi sforzo circoscritto alla città, volto a superare o disintossicare le pressioni mixofobiche, è destinato a restare un mero palliativo; quasi sempre un mero placebo.

È importante ricordare tutto ciò non al fine di svalutare o sminuire la differenza tra buona e cattiva architettura e più o meno efficace progettazione urbanistica (entrambe possono essere e spesso sono enormemente importanti per la qualità della vita dei cittadini), quanto a inquadrare il compito nell'ambito di una prospettiva che includa tutti i fattori decisivi per poter fare la scelta giusta e restarvi quindi fedele.

"Le città contemporanee sono discariche dei prodotti difettosi e deformati della società

fluido-moderna (e al contempo contribuiscono esse stesse all'accumulo di rifiuti)".

Non esistono soluzioni incentrate sulla città e tanto meno confinate alla città, per affrontare contraddizioni e malfunzioni sistemiche - e per quanto grande ed encomiabile possa essere l'estro di architetti, sindaci e consiglieri municipali, non se ne troveranno. I problemi vanno affrontati alla radice: i problemi di cui soffrono le città sono nati altrove, e le aree in cui covano sono troppo vaste per poter essere bonificate con utensili creati per affrontare il problema di una pura e semplice, per quanto vasta, conurbazione. Tali aree travalicano persino i confini dell'azione sovrana dello stato nazionale, lo scenario più ampio, spazioso e onnicomprensivo per le procedure democratiche che sia stato inventato e posto in atto in epoca moderna. Tali aree sono "globali", e tendono a esserlo sempre più; e a tutt'oggi non siamo ancora neanche vicini ad aver inventato, e tanto meno posto in atto, mezzi di controllo democratico adeguati alla dimensione e potenza delle forze da controllare.

Questo è, senza dubbio, un compito a lungo termine e un compito che richiederà molto più pensiero, azione e determinazione di qualsiasi riforma urbanistica e architettuale. Ciò non significa, tuttavia, che gli sforzi in direzione di tali riforme debbano essere sospesi fino a quando non saremo giunti alle radici del problema e avremo posto sotto controllo quelle tendenze alla globalizzazione oggi così pericolosamente autonome. Semmai, è vero il contrario - perché se da un lato la città è la discarica di ansie e paure generate da incertezza e insicurezza indotte a livello globale, essa è anche un fondamentale campo d'addestramento in cui è possibile ricercare, sperimentare e infine imparare e adottare i mezzi per placare e dissipare quell'incertezza e quella insicurezza. È nella città che gli estranei - che nello spazio globale si affrontano tra loro in veste di stati ostili, civiltà nemiche o rivali militari - si incontrano come "singoli esseri umani", si osservano a distanza ravvicinata, si parlano, imparano i reciproci usi, negoziano le regole di vita in comune, collaborano e prima o poi si abituano all'altrui presenza e sempre più spesso traggono piacere dalla reciproca compagnia. Al termine di questo tipo di addestramento dichiaratamente locale, quegli estranei potrebbero essere molto meno sospettosi e apprensivi nella gestione degli affari globali: civiltà ritenute incompatibili potrebbero alla fin fine dimostrarsi non tanto incompatibili, le reciproche ostilità non tanto irriducibili come sembrava, e il flettere i muscoli non l'unico modo di risolvere i conflitti. La «fusione di orizzonti» di Gadamer potrebbe diventare un progetto ben più realistico se perseguito (anche se per tentativi ed errori e con successo solo parziale) nelle strade cittadine.

"Farsi una ragione della nuova situazione globale, e in particolare l'affrontarla in modo efficace, richiederà tempo - così come è sempre stato per qualunque trasformazione realmente profonda, radicale, della condizione umana".

Com'è avvenuto in tutte queste trasformazioni, è impossibile (e il tentare di farlo altamente sconsigliabile) anticipare la storia e preconizzare, e tanto meno predesignare, il corso che assumerà e l'ordinamento al quale alla fine condurrà. Ma tale confronto dovrà avvenire. Probabilmente costituirà una grande preoccupazione e riempirà gran parte della storia del secolo che è appena iniziato.

La rappresentazione verrà scritta e rappresentata in entrambi gli spazi - sia sulla scena locale che su quella globale. Gli epiloghi delle due messinscena sono strettamente intrecciati e dipendono intimamente da quanto profondamente sceneggiatori e attori di ciascuna produzione sono consapevoli di tale legame e con quanta abilità e determinazione contribuiranno gli uni al successo degli altri.

4.

Aggregazione smantellata

"Uno spettro aleggia sul pianeta: lo spettro della xenofobia. Sospetti e animosità tribali vecchi e nuovi, mai estinti e recentemente rinfocolati si sono mescolati e fusi con un nuovo fenomeno: una paura per la propria incolumità che nasce dalle incertezze e insicurezze dell'esistenza liquido-moderna".

Logorata ed esausta a seguito di sempre inconcludenti test di adeguatezza, spaventata a morte dalla misteriosa, inesplicabile precarietà delle loro fortune e dalle nebbie globali che nascondono ai suoi occhi qualunque prospettiva, la gente cerca disperatamente dei colpevoli per le proprie pene e tribolazioni. E come c'è da attendersi, li trova sotto il lampione più vicino, nell'unico posto premurosamente illuminato dalle forze della legge e dell'ordine: «Sono i criminali che ci rendono insicuri, e sono gli stranieri che generano criminalità»; per cui «è rastrellando, incarcerando e deportando gli stranieri che riacquisteremo la nostra sicurezza andata perduta o rubata».

A questo compendio dei più recenti mutamenti nello spettro politico europeo, Donald G. McNeil junior ha dato il titolo «I politici cavalcano la paura della criminalità» [01].

Di fatto, in tutto il mondo guidato da governi democraticamente eletti lo slogan «Debelleremo la criminalità» si è rivelato la carta che batte tutte le altre, ma la mano vincente è pressoché invariabilmente costituita da una duplice promessa: quella di «più carceri, più polizia, sentenze più dure» e quella di un «no all'immigrazione, no ai diritti di asilo, no alla naturalizzazione». Come osserva McNeil, «i politici di tutta Europa brandiscono lo stereotipo 'gli stranieri generano criminalità' per collegare l'odio etnico, che è fuori moda, alla più accettabile paura per la propria incolumità».

Il duello Chirac-Jospin alle elezioni presidenziali francesi del 2002 era ancora alle battute preliminari allorché degenerò in una sorta di asta pubblica in cui entrambi i contendenti cercarono sostegno elettorale promettendo misure sempre più severe contro criminali e immigrati, ma soprattutto contro gli immigrati che alimentano la criminalità e contro la criminalità alimentata dagli immigrati [02]. Ma innanzitutto, entrambi si fecero in quattro per convertire l'ansia degli elettori derivante da un diffuso senso di "precarité" (un'esasperante insicurezza della propria posizione sociale frammista a un'acuta incertezza sul futuro dei propri mezzi di sussistenza) in una paura per la propria sicurezza personale (incolumità fisica, dei beni personali, della casa e del quartiere) Il 14 luglio 2001 Chirac mise in moto questa macchina infernale proclamando l'esigenza di combattere «quella crescente minaccia alla sicurezza, quella marea montante» alla luce di un aumento della delinquenza di quasi il 10 per cento nella prima metà dell'anno (cifra annunciata anch'essa

in quella occasione), e dichiarando che la politica della «tolleranza zero» sarebbe stata convertita in legge una volta che fosse stato rieletto. Il tono della campagna elettorale era stato dettato, e Jospin fu lesto a sintonizzarvisi, elaborando le proprie variazioni sul tema comune (benché, cosa alquanto inattesa per i due protagonisti, ma certo non per gli osservatori sociologicamente avvertiti, fu la voce di Le Pen a sveltare come la più cristallina e quindi la piùudibile da tutti).

Il 28 agosto Jospin lanciò la sua «battaglia contro l'insicurezza», promettendo «nessun lassismo», mentre il 6 settembre Daniel Vaillant e Marylise Lebranchu, i suoi ministri rispettivamente degli Interni e della Giustizia, promisero che non avrebbero mostrato la benché minima tolleranza verso qualsivoglia forma di delinquenza. La prima reazione di Vaillant agli eventi dell'11 settembre in America fu quella di ampliare i poteri della polizia, una mossa rivolta soprattutto contro i giovani dei "banlieus" «eticamente estranei», i vasti quartieri residenziali che si estendono ai margini delle città, dove secondo la versione ufficiale (che fa comodo agli organi ufficiali) traeva origine la miscela esplosiva di incertezza e insicurezza che avvelena la vita dei francesi. Lo stesso Jospin provide a denunciare e svillaneggiare in termini ancora più mordaci, la «scuola angelica» dell'approccio morbido, giurando di non averne mai fatto parte in passato e che mai ne avrebbe fatto parte in futuro. L'asta andò avanti, e le offerte raggiunsero livelli stratosferici. Alla promessa di Chirac di istituire un ministero della sicurezza interna, Jospin ribatté impegnandosi a creare un ministero «incaricato di provvedere alla sicurezza pubblica» e al «coordinamento delle operazioni di polizia». Allorché Chirac manifestò l'intenzione di istituire dei centri detentivi per criminali minorenni, Jospin gli fece eco promettendo «strutture detentive» per delinquenti minorenni, ma offrendo in più la prospettiva di «condanne immediate».

Solo trent'anni fa il Portogallo era (insieme alla Turchia) il maggior fornitore di «operai stranieri» che i "Bürger" tedeschi paventavano avrebbero invaso le loro cittadine e minato il loro tessuto sociale, le fondamenta della loro sicurezza e del loro benessere. Oggi, grazie alle migliori condizioni economiche il Portogallo si è trasformato da paese esportatore in paese importatore di manodopera. Le sofferenze e umiliazioni patite allorché si era costretti a guadagnarsi il pane in terra straniera sono state prontamente dimenticate: il 27 per cento dei portoghesi ha dichiarato che i quartieri infestati dal binomio criminalità-stranieri destano la preoccupazione maggiore, e il politico neofita Paulo Portas, che ha puntato tutto sulla carta dell'antimmigrazione, ha contribuito a mandare la nuova coalizione di destra al potere (così come è accaduto col partito popolare danese di Pia Kiersgaard e con la Lega Nord di Umberto Bossi in Italia e con il Partito del Progresso in Norvegia; tutti paesi che non molto tempo fa mandavano i loro figli in terre lontane a cercare quel pane che la loro patria non riusciva ad assicurare loro perché troppo povera).

Notizie come questa conquistano facilmente le prime pagine dei giornali (ad esempio, "Piano britannico per un giro di vite sull'asilo politico" sul «Guardian» del 13 giugno 2002; per non menzionare i titoli a nove colonne dei tabloid...). Ciò nonostante, quasi sempre la fobia antimmigrazione sfugge all'attenzione (anzi, alla conoscenza) dell'Europa occidentale e non spunta mai in superficie. «Incolpare gli immigrati» -stranieri, nuovi arrivati e soprattutto gli stranieri nuovi arrivati - di tutte le cause di malessere sociale (e prima tra tutte il nauseante, disarmante senso di "unsicherheit", "incertezza", "precarité", "insecurity") sta rapidamente diventando una consuetudine su scala mondiale. Come afferma Heather Grapple, direttore delle ricerche del Centre for European Reform, «i tedeschi se la prendono con i polacchi; i polacchi se la prendono con gli ucraini; gli ucraini se la prendono con i kirghizi e gli uzbecchi» [03], mentre i paesi troppo poveri per attirare gente alla disperata ricerca di mezzi per sopravvivere, come Romania, Bulgaria,

Ungheria o Slovacchia, scaricano la loro rabbia contro i «sospetti colpevoli» per antonomasia: gli zingari, popolazioni mai stanziali, che rifiutano un indirizzo permanente e quindi sempre e ovunque «nuovi arrivati» e «stranieri».

Quando si tratta di dettare i trend di sviluppo globali, gli Stati Uniti godono di indiscussi diritti di priorità e hanno quasi sempre il pallino in mano. Ma l'unirsi al trend globale della caccia all'immigrato pone all'America un problema spinoso. Gli Stati Uniti sono dichiaratamente un paese di immigrati: in tutta la loro storia l'immigrazione è sempre stata dipinta come un nobile intento, una missione, un eroico successo dell'ardimentoso, del valente e dell'impavido; cosicché, denigrare gli immigrati o gettare sospetti sui nobili intenti dell'immigrante andrebbe a tutto detrimento dell'identità americana e forse infliggerebbe un colpo mortale al mito del sogno americano, suo indiscusso fondamento e collante. Tuttavia si sta cercando, mediante tentativi ed errori, di far quadrare il cerchio...

Il 10 giugno 2002 alcuni alti funzionari statunitensi (il direttore dell'F.B.I. Robert Mueller, il vice procuratore generale Larry Thompson, il vice segretario della Difesa Paul Wolfowitz tra gli altri), annunciarono l'arresto di una persona sospettata di essere un terrorista di al-Qaeda di ritorno a Chicago da un viaggio di addestramento in Pakistan [04]. Secondo la versione ufficiale fornita sulla vicenda, un cittadino americano nato e cresciuto in America, Jose Padilla (il nome lascia intendere radici ispaniche, vale a dire associate alla aggiunta più recente e ancora scarsamente attecchita a un lungo elenco di affiliazioni etniche immigrate) convertito all'Islam, aveva assunto il nome di Abdullah al-Mujahir e si era subito recato dai suoi nuovi confratelli musulmani per essere istruito su come provocare danni alla sua ex patria.

Fu addestrato alla rozza arte di confezionare «bombe sporche», spaventosamente facili da assemblare con poche centinaia di grammi di esplosivo convenzionale e «praticamente con qualsiasi tipo di materiale radioattivo» su cui gli aspiranti terroristi «riescono a mettere le mani» (non è chiaro perché occorresse un addestramento sofisticato per assemblare armi «spaventosamente facili da assemblare», ma quando si tratta di gettare i semi per far crescere i frutti dell'ira, la logica non è contemplata).

«Un nuovo termine è entrato nel dizionario post-11 settembre di molti americani medi: bomba sporca», annunciarono i cronisti Nichols, Hall e Eisler di «Usa Today».

La vicenda fu gestita con eccezionale maestria: la trappola del sogno americano era stata abilmente aggirata dal momento che Jose Padilla era uno straniero e un estraneo per propria "scelta" personale di libero americano; e il terrorismo venne dipinto come un fenomeno al contempo di matrice straniera ma onnipresente nel paese, che si nascondeva dietro ogni angolo di strada e si diffondeva quartiere dopo quartiere, proprio come i «comunisti sotto il letto» di antica memoria; e così fu un'impeccabile metafora e un canale di sfogo pienamente credibile per le altrettanto onnipresenti paure e apprensioni di una vita precaria.

Tuttavia, questo particolare espediente si è dimostrato un errore. Visti da altri uffici dell'amministrazione americana, i suoi vantaggi parvero più delle aggravanti. Una «bomba sporca», «spaventosamente facile da costruire» svelerebbe la follia di un progetto di «scudo antimissile» del costo di molti miliardi di dollari. I dati di nascita di al-Mujahir potrebbero porre un enorme punto interrogativo alla crociata anti-Iraq messa a punto e a tutte le sue sequele ancora senza nome. Ciò che per alcuni ministeri federali parve una succulenta bistecca ad altri parve una fettina ammuffita. Sembra che al momento questi ultimi abbiano avuto la meglio, dal momento che al promettente affare è stato prontamente, rapidamente e sbrigativamente torto il collo.

Ma non certo per scarso impegno da parte dei suoi autori...

"La modernità ha sempre prodotto, sin dal suo avvento, enormi quantità di rifiuti umani".

La produzione di rifiuti umani è stata particolarmente profusa in due branche dell'industria moderna (ancora perfettamente operative e funzionanti a pieno regime) La palese funzione della prima di esse fu la produzione e riproduzione dell'ordine sociale. Qualunque modello di ordine è selettivo e richiede l'eliminazione, potatura, separazione o asportazione di quelle parti della materia prima umana non adatte al nuovo ordine: incapaci o non ammesse a occupare una qualsiasi delle sue nicchie.

All'estremo opposto del processo di costruzione dell'ordine, tali parti diventano «rifiuti» in quanto elementi distinti dal prodotto «utile» in quanto progettato.

La seconda branca dell'industria moderna nota per la sua voluminosa produzione di rifiuti umani è stata il progresso economico - che a sua volta richiede lo smantellamento e in ultima analisi la distruzione di un certo numero di modi e mezzi di esistenza umana: i generi di vita che non possono soddisfare e non soddisfano i sempre crescenti standard di produttività e redditività. Coloro che praticano forme di vita svalutate non possono, di regola, rientrare "en masse" nei nuovi, più snelli e dinamici modelli di attività economica. Essi si vedono dunque negato l'accesso ai mezzi di sostentamento che i nuovi modelli hanno reso legittimi/obbligatori, mentre i mezzi ortodossi, oggi svalutati, non offrono più possibilità di sopravvivere. Essi sono, per tale motivo, i rifiuti del progresso economico.

Le conseguenze potenzialmente disastrose dell'accumulo di rifiuti umani sono state tuttavia per gran parte della storia moderna disinnescate, neutralizzate o quanto meno mitigate grazie a un'altra innovazione moderna: l'industria dello smaltimento dei rifiuti. Tale industria ha prosperato grazie alla trasformazione di ampie parti del globo in discariche in cui tutto il «surplus di umanità», i rifiuti umani prodotti nei settori del pianeta in via di modernizzazione, poteva essere trasportato, smaltito e decontaminato, eliminando così il pericolo di autocombustione ed esplosione.

Oggigiorno il pianeta sta esaurendo tali discariche; in gran parte per via dello spettacolare successo - a diffusione planetaria - della forma di vita moderna (almeno sin dai tempi di Rosa Luxemburg, la modernità è stata sospettata di covare in sé una tendenza suicida, del tipo «cane che si morde la coda») La disponibilità di discariche va sempre più riducendosi. Mentre la produzione di rifiuti umani continua irrefrenabilmente (e aumenta se non altro a causa dei processi di globalizzazione), l'industria dello smaltimento dei rifiuti si è venuta a trovare in difficoltà. I sistemi per risolvere il problema dei rifiuti umani entrati nella tradizione moderna non sono più attuabili, e non ne sono stati ancora inventati di nuovi, e tanto meno resi operativi.

Insieme alle linee di faglia del disordine mondiale stanno sorgendo cumuli di rifiuti umani e vanno moltiplicandosi i primi segnali di una tendenza all'autoconflagrazione e i sintomi di un'esplosione imminente.

"La crisi dell'industria dello smaltimento dei rifiuti umani è alla base dell'odierna confusione, rivelata dal disperato, ma in larga parte irrazionale, improprio e confuso sistema di gestione delle crisi innescato dall'11 settembre".

Oltre due secoli fa, nel 1784, Kant osservò che il pianeta che abitiamo è una sfera, e meditò sulle conseguenze di tale banalissimo dato di fatto: poiché tutti noi abitiamo e ci muoviamo sulla superficie di tale sfera, non abbiamo altro luogo in cui andare, e quindi siamo destinati a restare per sempre in reciproca compagnia e prossimità.

Mantenere la distanza, e tanto meno aumentarla, è nel lungo periodo un'opzione esclusa: il muoversi lungo la superficie sferica finirà col ridurre la distanza che si era tentato di accrescere. E così, "die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der

Menschengattung" (la perfetta unificazione civile nel genere umano) è il destino che la Natura ha scelto per noi collocandoci sulla superficie di un pianeta sferico, l'orizzonte ultimo della nostra storia universale che, stimolati e guidati dal raziocinio e dall'istinto di conservazione, siamo destinati a perseguire, e a tempo debito raggiungere. Prima o poi, ammonì Kant, non ci sarà più uno spazio vuoto dove potranno avventurarsi quelli di noi che trovano troppo scomodi o stretti i luoghi già popolati. E quindi la Natura ci impone di considerare la (reciproca) ospitalità quale precetto supremo da abbracciare (cosa che alla fine saremo costretti a fare) per mettere fine alla lunga catena di tentativi ed errori, di catastrofi provocate dagli errori compiuti e di macerie lasciate sulla loro scia.

I lettori di Kant poterono imparare tutto ciò dai suoi libri scritti due secoli fa. Il mondo tuttavia non lo ha ascoltato. Sembra che il mondo preferisca onorare i suoi filosofi con targhe commemorative anziché ascoltandoli e ancor meno seguendo i loro consigli. Forse i filosofi sono stati i principali scribi del dramma lirico dell'Illuminismo, ma la tragedia epica post-illuminista ha completamente ignorato i loro scritti.

Impegnato a equiparare le nazioni agli stati, gli stati alla sovranità e la sovranità ai confini rigidamente controllati, il mondo sembra aver seguito un indirizzo del tutto diverso da quello delineato da Kant. Per duecento anni è stato occupato a rendere il controllo dei movimenti umani una prerogativa esclusiva del potere statale, a erigere barriere contro qualsiasi altra forma non controllata di movimento umano, e a presidiarle con guardiani sempre vigili e armati fino ai denti. Passaporti, visti, controlli doganali e all'immigrazione sono stati tra le principali invenzioni della moderna arte di governo.

L'avvento dello stato moderno coincise con la nascita dell'«apolide», del "sans papiers" e dell'idea di "unwertes Leben" (vita senza valore), la reincarnazione moderna [05] dell'antica istituzione dell'"homo sacer", vale a dire la personificazione ultima del diritto sovrano di esonerare ed escludere quegli esseri umani confinati al di là dei limiti imposti dalle leggi umane e divine; di trasformarli in esseri che possono essere impunemente annientati – e il cui annientamento è privo di qualsiasi significato etico o religioso.

"La sanzione ultima del potere sovrano moderno si è rivelata il diritto di esclusione dall'umanità".

Pochi anni dopo che Kant aveva scritto le proprie conclusioni, venne pubblicato un altro documento ancora più breve e che avrebbe pesato sui successivi due secoli di storia e sul pensiero dei suoi protagonisti ancor più del libricino di Kant. Si tratta della "declaration des droits de l'homme et du citoyen", di cui Giorgio Agamben avrebbe osservato, con l'aiuto di due secoli di retrospettiva, che non chiariva se «i due termini ["uomo" e "cittadino"] nominino due realtà distinte», o se invece il primo termine fosse «già sempre contenuto nel secondo» [06], vale a dire se il titolare di diritti era l'uomo che era anche (o nella misura in cui era) un cittadino.

Tale assenza di chiarezza, con tutte le sue orribili conseguenze, era già stata notata da Hannah Arendt – in un mondo che andava improvvisamente riempiendosi di «sfollati» La Arendt ricordò la vecchia e davvero profetica premonizione di Edmund Burke, che l'astratta nudità dell'«essere nient'altro che umano» costituiva il maggiore pericolo per l'umanità [07]. I «diritti dell'uomo», osservava Burke, erano un'astrazione, e gli uomini potevano attendersi ben scarsa protezione dai «diritti dell'uomo» a meno che tale astrazione non fosse stata riempita con la sostanza dei diritti di un cittadino francese o inglese. «Il mondo non trovò alcunché di sacro nell'astratta nudità dell'essere umano»: così la Arendt riepilogò l'esperienza degli anni susseguenti alle osservazioni di Burke. «I diritti dell'uomo, che si presumevano inalienabili, si dimostrarono inapplicabili [...] ogni qual

volta apparvero persone che non erano più cittadini di un dato stato sovrano» [08].

In realtà, gli esseri umani titolari dei «diritti umani» ma di niente altro che questi - senza altri diritti più difendibili perché istituzionalmente più radicati e capaci di contenere e preservare i diritti «umani» - non si trovavano da nessuna parte ed erano a tutti i fini pratici inimmaginabili. Occorreva evidentemente una "puissance", "potenza", "might" o "Macht" [09] sociale, fin troppo sociale, per sottoscrivere l'umanità degli esseri umani. E durante tutta l'era moderna tale «potenza» si rivelò essere, invariabilmente, la "potenza di tracciare un confine tra umano e non umano, in tempi moderni mascherato da confine tra cittadini e stranieri". Su questa terra, divisa in aree di stati sovrani, i senz'altro non hanno diritti, ed essi soffrono non perché non sono uguali dinanzi alla legge, ma perché "non c'è alcuna legge applicabile ad essi" e alla quale possano rifarsi nelle loro lagnanze contro il duro trattamento imposto loro o per cercare protezione.

Nel suo saggio su Karl Jaspers scritto pochi anni dopo "Le origini del totalitarismo", Hannah Arendt osservò che sebbene per tutte le generazioni precedenti l'«umanità» fosse stata una nozione astratta o un ideale (potremmo aggiungere: un postulato filosofico, un sogno da umanisti, a volte uno slogan, ma quasi mai un principio organizzativo di azione politica), essa era «diventata una sorta di urgente realtà» [10]. Tanta urgenza derivava dal fatto che l'impatto dell'Occidente non solo aveva saturato il resto del mondo con i prodotti del proprio sviluppo tecnologico, ma aveva anche esportato nel resto del mondo «i propri processi di disintegrazione» - tra cui lo sbriciolamento delle convinzioni metafisiche e religiose, gli straordinari progressi delle scienze naturali e l'ascesa dello stato nazionale quale praticamente unica forma di governo erano le espressioni più evidenti. Le forze che in Occidente avevano richiesto lunghi secoli per «minare le antiche convinzioni e modi di vita politici», «impiegarono solo pochi decenni a frantumare [...] convinzioni e modi di vita in tutte le altre parti del mondo».

Questo tipo di unificazione, sostiene la Arendt, non poteva che produrre un tipo di «solidarietà del genere umano» «del tutto negativo» Ciascuna parte della popolazione umana sulla terra è resa vulnerabile da tutte le altre parti, nonché da ciascuna di esse.

Si tratta, potremmo dire, di una «solidarietà» di pericoli, rischi e paure. Quasi sempre e nella mente di quasi tutti, l'«unità del pianeta» si riduce all'orrore di minacce che trovano gestazione o incubazione in parti distanti del mondo, un mondo «che tutto raggiunge, ma esso stesso irraggiungibile».

"Ogni fabbrica genera rifiuti oltre al prodotto finito. La fabbrica della sovranità moderna ancorata al territorio non ha fatto eccezione".

Per duecento anni o giù di lì dopo la pubblicazione delle meditazioni di Kant, il progressivo «riempirsi del mondo» (e dunque, di conseguenza, l'urgenza di ammettere che la pienezza del pianeta che Kant riteneva un inevitabile verdetto dell'amalgama tra Ragione e Natura, senza possibilità di appello, fosse un fatto degno di nota) è stato combattuto con l'aiuto della sacra/sacrilega trinità di territorio, nazione e stato.

Lo stato nazionale, come Giorgio Agamben osserva, è uno stato che «fa della natività, della nascita... il fondamento della propria sovranità». «La finzione qui implicita», osserva Agamben, «è che la "nascita" diventi immediatamente "nazione", in modo che non possa esservi alcuno scarto fra i due momenti» [11]. Un uomo nasce, per così dire, nella «cittadinanza dello stato».

La nudità del neonato ancora non avvolto in bardature legali/giuridiche offre il sito su cui la sovranità del potere statale viene costruita e perpetuamente ricostruita e assistita con l'aiuto delle procedure di inclusione/esclusione mirate a tutti gli altri rivendicatori di

cittadinanza che ricadono nell'ambito della sovranità dello stato.

Potremmo ipotizzare che la riduzione del "bios" a "zoé" che Agamben considera l'essenza della sovranità moderna (o, potremmo anche dire, la riduzione del "Leib", il corpo vivente-agente, al "Korper", un corpo sul quale si può agire ma che non può agire da sé), è una conclusione scontata una volta che la nascita sia scelta quale unico biglietto di ingresso «naturale», assiomatico, non sottoposto a verifica, nella nazione.

Tutti gli altri reclamanti che potrebbero bussare alla porta dello stato nazionale chiedendo di esservi ammessi tendono prima a essere sottoposti al rituale di spoliazione. Come ha affermato Victor Turner, riecheggiando lo schema in tre fasi del "rite de passage" di Van Gennep, prima che i nuovi venuti che fanno domanda di ammissione a un sito sociale abbiano il permesso di accedere (semmai viene loro concesso) a quel nuovo guardaroba in cui sono conservati gli abiti adeguati a quel nuovo sito e ad esso esclusivamente riservati, devono essere spogliati (sia metaforicamente che letteralmente) di tutte le bardature della loro precedente assegnazione. La quarantena viene trascorsa in un non-spazio dove non sono disponibili né consentiti abiti di significato socialmente definito e approvato. Un purgatorio dell'intermedio «spazio nel nulla» che separa i terreni di un mondo suddiviso in appezzamenti e concepito come un aggregato di appezzamenti spazialmente separati divide i neoarrivati dai loro nuovi possedimenti. L'inclusione, semmai viene offerta, dev'essere preceduta da una radicale esclusione.

Secondo Turner, il messaggio trasmesso dalla sosta obbligatoria in un sito di campeggio totalmente ripulito di qualsiasi utensile capace di elevare i campeggiatori dal livello di "zoé" o di "Korper" a quello di "bios" o "Leib" («il significato sociale di degradarli a una sorta di "materia prima" umana, privi di una forma specifica e ridotti a una condizione che, benché ancora sociale, è priva o al di sotto di tutte le forme di status accettate») è che non esiste alcun percorso diretto che conduca da uno status socialmente approvato a un altro. Prima che si possa passare da uno status a un altro, occorre essere immersi e dissolversi in «una comunità o anche comunione non strutturata o rudimentalmente strutturata e relativamente indifferenziata di individui» [12].

Hannah Arendt collocò il fenomeno successivamente esplorato da Turner nel regno gestito dal potere dell'espulsione, dell'esilio, dell'esclusione e dell'esonero. L'umanità che assume «la forma della fratellanza», sostiene, «è il più grande privilegio dei paria» - che nei dibattiti pubblici del diciottesimo secolo venivano riuniti sotto il generico nome di "les malheureux", in quelli del diciannovesimo secolo vennero rietichettati come "les misérables" e oggi, a partire dalla metà del secolo scorso, vengono accomunati sotto la generica nozione di «rifugiati» - ma che in tutti i tempi sono stati privati di un posto proprio nella mappa mentale del mondo disegnata dalle persone che hanno coniato e applicato i loro nomi. Percossi e feriti da molteplici rifiuti, «i perseguitati si sono stretti tra loro così fortemente che l'interspazio che noi abbiamo denominato mondo (e che ovviamente esisteva tra loro prima della persecuzione, e che li vedeva a reciproca distanza) è semplicemente scomparso» [13].

A tutti i fini pratici, le categorie dei paria/reietti erano "fuori del mondo": il mondo delle categorie e delle sottili distinzioni che i poteri costituiti avevano diffuso e reso noto sotto il nome di «società» - l'unico mondo che si presumeva gli uomini abitassero e l'unico mondo che potesse riforgiare i suoi abitanti in cittadini, coloro che godono di diritti e li esercitano. Essi erano "uniformi": nella loro comune mancanza di attributi di un genere che chi parla in vernacolo potesse notare, afferrare, denominare e comprendere. O quanto meno «uniformi» era il modo in cui apparivano, grazie all'alleanza tra la povertà del vernacolo e l'omogeneizzazione assistita dal potere tramite l'espropriazione dei diritti.

"Se nascita e nazione sono una sola cosa, allora tutti gli altri che tentano o desiderano entrare nella famiglia nazionale devono imitare, o sono costretti a emulare, la nudità del neonato".

Lo stato - custode e guardia carceraria, portavoce e capo-censura della nazione - si assicura che tale condizione sia soddisfatta.

Come Carl Schmitt, uno dei più lucidi e oggettivi anatomisti dello stato moderno, afferma, «Colui che determina un valore, stabilisce "eo ipso" anche un non-valore. Il senso di tale determinazione di un non-valore è la distruzione del non-valore» [14].

La determinazione del valore traccia i limiti del normale, dell'ordinario, dell'ordinato.

Il non-valore è una eccezione che segna questo confine.

L'eccezione è ciò che non è riconducibile; essa si sottrae all'ipotesi generale, ma nello stesso tempo rende palese in assoluta purezza un elemento formale specificamente giuridico: la decisione. [...] Non esiste nessuna regola che sia applicabile ad un caos.

Prima deve essere stabilito l'ordine: solo allora ha un senso l'ordinamento giuridico.

Bisogna creare una situazione normale, e sovrano è colui che decide in modo definitivo se questo stato di normalità regna davvero. [L'eccezione] non solo conferma la regola: la regola stessa vive solo dell'eccezione [15].

Giorgio Agamben così commenta: «La norma si applica all'eccezione disapplicandosi, ritirandosi da essa. Lo stato di eccezione non è, quindi, il caos che precede l'ordine, ma la situazione che risulta dalla sua sospensione. In questo senso l'eccezione è veramente, secondo l'etimo, "presa fuori" ("ex-capere") e non semplicemente esclusa» [16].

Permettetemi di osservare che questa è esattamente la circostanza che i sovrani che fanno le regole, per poter legittimizzare e vedere realizzate le loro azioni, devono impedire che si verifichi. Di norma, l'opera di instaurazione dell'ordine tende a essere intrapresa con l'obiettivo di combattere il caos. Ma non ci sarebbe caos se non vi fosse alcuna intenzione di mettere ordine già in atto e se non esistesse una «situazione regolare» già concepita anticipatamente in modo da poterne lanciare appieno la promozione. Il caos nasce come un disvalore, come un'eccezione. La baraonda dell'ordinamento è il suo luogo di nascita - e non ha altri genitori o famiglia "legittimi".

"Il potere di esenzione non sarebbe un simbolo di sovranità se il potere sovrano non fosse legato innanzitutto al territorio".

Penetrante e acuto come sa essere quando analizza la bizzarra, paradossale logica dell'"Ordnung", su questo punto cruciale Carl Schmitt sottoscrive la finzione coltivata dai guardiani/promotori dell'ordine, i detentori del sovrano potere di esenzione. Così come avviene per il corpo di attività dei sovrani, anche nel modello teorico di Schmitt i confini del territorio su cui viene condotto il lavoro di "Ordnung" si presume costituiscano i limiti esterni del mondo dotato di rilevanza topica per le intenzioni e i tentativi di instaurazione dell'ordine.

Secondo Schmitt, così come avviene nella "doxa" dei legislatori, la somma totale delle risorse necessarie per espletare l'opera di ordinamento, come anche la totalità dei fattori da considerare per la sua esplicazione e i suoi risultati, sono contenute all'interno di quel mondo. La sovranità produce la distinzione tra un valore e un nonvalore, tra una regola e un'eccezione - ma questa operazione è preceduta dalla "distinzione tra il dentro e il fuori del regno del sovrano", senza la quale le prerogative del sovrano non potrebbero essere né reclamate né ottenute. La sovranità, così come praticata dal moderno stato nazionale e come teorizzata da Schmitt, è inestricabilmente legata a un "territorio". La sovranità è impensabile senza un «fuori»; è inconcepibile in qualunque altra forma diversa da una

entità "localizzata".

La visione di Schmitt è altrettanto «localizzata» della sovranità il cui mistero anela a svelare. Non travalica la pratica e l'orizzonte cognitivo del matrimonio contratto in cielo tra territorio e potere.

Via via che lo «stato di legge» andò gradualmente ma irresistibilmente (perché sotto costante pressione della mobilitazione ideologica e creatrice di legittimità) evolvendosi nello «stato nazionale», il matrimonio si è evoluto in un "ménage à trois" tra territorio, stato e nazione. Si potrebbe supporre che l'avvento di tale trinità sia stato un accidente storico verificatosi in un'unica e relativamente piccola parte del globo; ma poiché quella parte, per quanto piccola, rivendicava la posizione di una metropoli sufficientemente piena di risorse da trasformare il resto del globo in una periferia e abbastanza arrogante da dimenticare o denigrare deliberatamente le proprie peculiarità, e poiché è prerogativa di una metropoli stabilire le regole in base alle quali la periferia deve vivere, e poiché è nel potere della metropoli garantire l'osservanza di quelle regole - la sovrapposizione/fusione di nazione, stato e territorio è diventata una norma vincolante a livello globale.

Ciascun elemento della trinità, se disgiunto e non supportato dagli altri due, si trasformava in un'anomalia: in una mostruosità destinata a subire un drastico intervento chirurgico o a ricevere un "coup de grâce" qualora fosse percepita come non redimibile. Il territorio senza stato nazionale divenne una terra di nessuno; la nazione senza uno stato divenne una stramberia cui si offrì possibilità di scegliere tra lo sparire di propria volontà o l'essere eliminata; uno stato senza una nazione o con più di una nazione si trasformò in un residuo di un tempo passato o in un mutante obbligato a scegliere tra modernizzarsi o perire. Dietro la nuova normalità aleggiava il principio significante della territorialità per qualsiasi potenza rivendicasse la sovranità e per qualunque potenza avesse una chance di vedere la propria rivendicazione riconosciuta e soddisfatta.

Tutte le rivendicazioni di purezza sedimentano sporcizia, tutte le rivendicazioni di ordine creano mostri. I mostri dell'era della promozione della trinità territorio/nazione/stato erano le nazioni senza stati, gli stati con più di una nazione e il territorio senza uno stato nazionale. Fu grazie alla minaccia e alla paura di tali mostri che il potere sovrano poté reclamare e acquisire il diritto di negare i diritti e stabilire per l'umanità condizioni tali che una gran parte dell'umanità, come poi successe, non poté soddisfare.

"Essendo la sovranità il potere di definire i limiti dell'umanità, le vite di quegli esseri umani caduti o spinti al di là di tali limiti sono indegne di essere vissute".

Nel 1920 fu pubblicato un libretto intitolato "Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens" (Consentire la distruzione della vita indegna di essere vissuta), scritto da un esperto di diritto criminale, Karl Binding, e da un professore di medicina, Alfred Hoche, a cui si accredita solitamente l'introduzione della nozione di "unwertes Leben" («vita senza valore»), in cui si sosteneva che nelle società umane conosciute la vita di tal genere è stata fino a questo momento indebitamente e ingiustamente protetta a spese dei generi di vita pienamente degna ai quali si sarebbe dovuta invece dedicare tutta l'attenzione e l'amorevole cura dovute all'umanità. Gli eruditi autori non vedevano alcun motivo (giuridico, sociale o religioso) per cui lo sterminio di "unwerte Leben" dovesse essere reputato un crimine e come tale passibile di condanna.

In siffatta concezione di Binding/Hoche Giorgio Agamben rinviene la resuscitazione e una aggiornata e moderna articolazione dell'antica categoria di "homo sacer": di un essere umano che può essere ucciso impunemente ma che non può essere usato nel sacrificio religioso; in altre parole, di un uomo che è soggetto a una esenzione assoluta - un uomo

che travalica i confini della legge sia umana che divina. Agamben osserva inoltre che il concetto di «vita senza valore» è – come anche il concetto di "homo sacer" è sempre stato – non-etico; ma che nella sua interpretazione moderna esso acquisisce un profondo significato politico come categoria «sulla quale il potere sovrano è fondato».

Nella biopolitica moderna, sovrano è colui che decide sul valore o sul disvalore della vita in quanto tale. La vita, che con le dichiarazioni dei diritti, era stata investita come tale del principio di sovranità, diventa ora essa stessa il luogo di una decisione sovrana [17].

E proprio questo sembra essere il caso. Osserviamo, tuttavia, che potrebbe essere il caso solo nella misura in cui la trinità territorio/stato/nazione fosse stata elevata al rango di principio universale della coabitazione umana, imposto e destinato a vincolare ogni angolo del pianeta, incluse aree che per secoli non sono riuscite a soddisfare le elementari condizioni di tale trinità (vale a dire, omogeneità della popolazione e/o colonizzazione permanente risultante in un «radicamento al suolo»).

È a causa di tale artefatta, arbitraria e forzata universalità del principio trinitario che, come Hannah Arendt osserva, «chiunque fosse cacciato da una di queste comunità rigidamente organizzate si ritrovava totalmente "estromesso" dalla famiglia di nazioni» [18] (e quindi anche, allorché la specie umana venne equiparata alla «famiglia di nazioni», dal regno dell'umanità) nella terra di nessuno degli "homines sacri".

"Un'intensa produzione di rifiuti richiede un'efficiente industria di smaltimento dei rifiuti; e infatti, questa è diventata una delle più impressionanti storie di successo dei tempi moderni – il che spiega perché il monito/premonizione di Kant abbia potuto accumulare polvere per due secoli".

Nonostante i suoi volumi sempre più alti e le sofferenze sempre più profonde, il detrito umano sedimentato dallo zelo a includere/escludere innescato e costantemente rinforzato dal principio e dalla pratica della trinità territorio/nazione/stato poté essere legittimamente sminuito come un malessere passeggero ed essenzialmente curabile anziché essere visto e affrontato come il preannuncio di un'imminente catastrofe. I plumbei nubi parvero rosee nuvolette e le fosche premonizioni furono dileggiate e liquidate come «profezie di sventura» – grazie soprattutto all'impresa moderna conosciuta nella storia sotto i nomi di «imperialismo» e «colonizzazione». Tale impresa servì, tra le sue altre funzioni, come fabbrica di smaltimento e riciclaggio delle sempre crescenti quantità di rifiuti umani. Le vaste distese mozzafiato di «terre vergini» pronte a essere invase, conquistate e annesse dall'assalto imperialista poterono essere impiegate come discarica in cui convogliare tutti gli elementi indesiderati in patria, e fungere da terra promessa per quanti finivano o erano spinti fuori bordo via via che la nave del progresso acquistava velocità e guadagnava terreno.

"Poi, il mondo parve diventato pieno. «Pieno» è un'altra espressione «oggettificata» per indicare il senso di affollamento. Anzi, di «sovr»affollamento, per essere precisi".

Niente più promesse di Statue della Libertà per le masse derelitte e abbandonate.

Niente più vie di fuga e nascondigli per tutti tranne pochi reietti e criminali. Ma (e questo ritengo sia l'effetto più straordinario della neorivelata pienezza del mondo) anche niente più sicuri e confortevoli "chez soi", come gli eventi dell'11 settembre hanno drammaticamente dimostrato oltre ogni ragionevole dubbio.

La colonizzazione fece sì che le premonizioni di Kant venissero accantonate. Ma le fece

anche apparire, allorché vennero finalmente rispolverate dall'oblio, una profezia di apocalisse anziché – come Kant le aveva intese – un'allegria utopia. Oggi la visione di Kant appare in questo modo perché, a causa dell'ingannevole abbondanza di «terre di nessuno», non si dovette fare niente e niente fu fatto nel corso di quei due secoli per preparare l'umanità alla rivelazione della definitiva pienezza del mondo.

Via via che gli ultimi luoghi contrassegnati con l'etichetta "ubi leones" svaniscono rapidamente dalla mappa del mondo e le ultime tra le molte e remote terre di frontiera vengono reclamate da poteri sufficientemente potenti da sigillare i confini e negare il visto d'ingresso, "il mondo nella sua interezza si sta trasformando in una terra di frontiera planetaria".

"Da sempre le terre di frontiera sono considerate al contempo fabbriche di sfollati e impianti di riciclaggio per profughi. E nulla di diverso possiamo attenderci dalla loro nuova, varietà globale – se non ovviamente una nuova scala planetaria dei problemi di produzione e riciclaggio".

Permettetemi di ripetere: non esistono soluzioni locali a problemi globali – sebbene proprio queste siano le soluzioni avidamente, e vanamente, ricercate dalle odierne istituzioni politiche, le uniche fino a oggi inventate dalla collettività e le uniche di cui disponiamo.

Essendo state da sempre irretite in appassionati sforzi (erculei nelle intenzioni, sisifei nella pratica) di sigillare l'unione dello stato e della nazione con il territorio, non sorprende che tutte queste istituzioni siano diventate e siano rimaste locali, e che il loro potere sovrano di azione possibile (o, anzi, "legittima") sia localmente circoscritto.

"Disseminati in tutto il globo, ecco i «presidi della extraterritorialità», le discariche per i rifiuti non smaltiti e ancora non riciclati della terra di frontiera globale".

Per tutti i duecento anni di storia moderna, si è sempre dato per scontato che tutti coloro che non riuscivano a trasformarsi in cittadini –rifugiati, emigranti volontari o coatti, profughi "tout court" – fossero un problema dei paesi ospitanti e come tali sono stati trattati.

Pochi o nessuno degli stati nazionali presenti sulle moderne carte geografiche erano altrettanto autoctoni, «locali», in senso demografico di quanto lo fossero nell'esercizio delle loro prerogative sovrane. A volte di buon grado, altre volte a denti stretti, tutti hanno dovuto accettare la presenza di estranei nel proprio territorio, e tutti hanno dovuto accettare le varie ondate di immigrati in fuga o cacciati dalle terre di altri stati nazionali sovrani. Una volta entrati, gli stranieri ricadevano sotto la completa ed esclusiva giurisdizione del paese ospitante, il quale era libero di applicare le versioni aggiornate, modernizzate, delle due strategie descritte da Claude levi-Strauss in "Tristi tropici" quali modi possibili di affrontare la presenza di stranieri: quando si sceglie di ricorrere a tali strategie si può contare sul pieno sostegno di tutti gli altri poteri sovrani del pianeta, ansiosi di preservare l'inviolabilità della trinità territorio/stato/nazione.

Le due possibili soluzioni al problema degli stranieri erano quella antropofagica e quella antropoemica. La prima consisteva nel «divorare gli stranieri»: o mangiandone letteralmente la carne – il cannibalismo invalso presso certe antiche tribù – oppure in senso più sublimato e metaforico, come nell'opera (assistita dal potere) di assimilazione portata avanti pressoché universalmente dagli stati nazionali, di modo che gli stranieri

venissero fagocitati nel corpo nazionale e cessassero di esistere in quanto stranieri. La seconda consisteva invece nel «rigettare gli stranieri» anziché divorarli: vale a dire rastrellarli ed espellerli (proprio come Oriana Fallaci -la formidabile giornalista e opinionista italiana - ha affermato noi europei dovremmo fare con tutti coloro che adorano altre divinità ed esibiscono sconcertanti abitudini igienico-sanitarie) o dai confini del potere statale o dal mondo degli esseri viventi.

Osserviamo tuttavia che il perseguire l'una o l'altra delle due soluzioni aveva senso solo in virtù di un duplice presupposto: una netta divisione territoriale tra il «dentro» e il «fuori» e la completa e indivisibile sovranità del potere di scelta della strategia all'interno di quel regno. Oggi, nel nostro mondo globale liquido-moderno, nessuno dei due presupposti gode più di alcuna credibilità, e quindi le possibilità di porre in atto l'una o l'altra delle due strategie ortodosse è, a dir poco, remota.

Ora che i modi di agire collaudati non sono più disponibili, sembra che non abbiamo più una buona strategia per gestire i nuovi arrivati. In un'epoca in cui nessun modello culturale può proclamare autorevolmente ed efficacemente la propria superiorità sui modelli antagonisti, e in cui il processo di costruzione della nazione e la mobilitazione patriottica non sono più i principali strumenti di integrazione sociale e di affermazione statale, l'assimilazione culturale non è più un'opzione praticabile.

Poiché deportazioni ed espulsioni sono oggetto di drammatici reportage televisivi ed è probabile che scatenino una pubblica protesta e ledano le credenziali internazionali di chi le perpetra, i governi preferiscono tenersi lontano dai guai sbarrando le porte a quelli che bussano in cerca di riparo.

L'attuale tendenza di ridurre drasticamente il diritto all'asilo politico, accompagnata dal ferreo divieto d'ingresso agli «immigranti economici» (eccezion fatta per i pochi e transitori momenti in cui le aziende minacciano di trasferirsi dove c'è forza lavoro, a meno che non sia la forza lavoro a essere trasferita dove vogliono le aziende), non indica affatto una nuova strategia nei riguardi del fenomeno dei profughi, ma solo "l'assenza di una strategia" e il desiderio di evitare una situazione in cui tale assenza possa causare imbarazzo politico. In queste circostanze, l'assalto terroristico dell'11 settembre è stato un enorme regalo ai politici. In aggiunta alle solite accuse di vivere alle spalle del paese e di rubare posti di lavoro [19], o di introdurre nel paese malattie da tempo dimenticate come la tubercolosi o altre di fresca invenzione come l'Hiv [20], ora gli immigrati vengono accusati di svolgere il ruolo di «quinta colonna» della rete terroristica globale. Finalmente, c'è un motivo «razionale» e moralmente inattaccabile per rastrellare, incarcerare e deportare persone allorché non si sa più come gestirle e non ci si vuole prendere il disturbo di trovare un modo nuovo per farlo. Negli Stati Uniti, e subito dopo in Gran Bretagna, sotto lo slogan della «campagna antiterroristica», gli stranieri sono stati immediatamente privati dei fondamentali diritti umani che fino a oggi avevano resistito a tutte le vicissitudini della storia sin dai tempi della Magna Carta e dell'"habeas corpus". Oggi lo straniero può essere trattenuto in stato di fermo a tempo indefinito con accuse dalle quali non può difendersi, dal momento che non gli viene neanche detto quali siano. Come Martin Thomas osserva con sarcasmo [21], in un drammatico ribaltamento del principio di base della legge in un paese civile, a partire da oggi «l'onere di provare un'accusa criminosa è un'inutile complicazione», almeno per quanto riguarda i profughi stranieri.

Le porte possono anche essere sbarrate, ma il problema non si risolverà, per quanto massicci possano essere i lucchetti. Lucchetti e catenacci non possono certo domare o indebolire le forze che causano l'emigrazione; possono contribuire a occultare i problemi alla vista e alla mente, ma non a farli scomparire.

"E così, i profughi vengono sempre più a trovarsi sotto un fuoco incrociato, o, più esattamente, in una duplice morsa".

Vengono cacciati a forza o indotti col terrore a lasciare il paese natio, ma viene loro rifiutato l'ingresso in qualsiasi altra nazione. E dunque il loro non è un semplice "cambio" di luogo: di fatto essi "perdono" un posto sulla terra e vengono catapultati in un niente, nel «non-lieu» di Augé o nelle «nowhereville» di Garreau, nella «Narrenschiffe» di Michel Foucault, in un «luogo senza un luogo, che esiste di per sé, che è racchiuso in sé e che al contempo è abbandonato all'infinità del mare» [22] - o (come Michel Agier suggerisce in un articolo su «Ethnography») in un deserto, quella terra per definizione "disabitata", una terra che rifiuta l'uomo e in cui l'uomo s'avventura di rado.

I profughi sono diventati, in una sorta di fotocopia caricaturale della nuova élite di potere del mondo globalizzato, l'epitome di quella extraterritorialità in cui affondano le radici dell'odierna "precarité" della condizione umana, la causa prima delle paure e ansie dell'uomo moderno. Tali paure e ansie, nella vana ricerca di altri sbocchi, sono confluite in un sentimento popolare di rabbia e paura nei confronti dei rifugiati. Paura e rabbia che non possono certo essere dissipate in un confronto diretto con l'altra incarnazione dell'extraterritorialità: l'élite globale che si muove e opera al di fuori di qualsiasi controllo umano, troppo potente per potercisi confrontare. I profughi, per contro, sono un bersaglio fisso su cui poter scaricare la traboccante angoscia...

Secondo l'Alto commissariato per i rifugiati delle Nazioni Unite (U.N.H.C.R.), ci sono tra i 13 e i 18 milioni di «vittime di emigrazione coatta» che tentano di sopravvivere oltre i confini dei loro paesi di origine (senza contare i milioni di profughi «interni» in Burundi e Sri Lanka, Colombia e Angola, Sudan e Afghanistan, condannati al vagabondaggio da infinite guerre tribali). Di questi, oltre 6 milioni si trovano in Asia, da 7 a 8 milioni in Africa; ci sono 3 milioni di profughi palestinesi in Medio Oriente. E si tratta di una stima sicuramente prudente. Non tutti i profughi sono stati riconosciuti (né se ne è chiesto il riconoscimento) come tali, e solo pochi di essi sono stati abbastanza fortunati da vedersi inclusi nei registri dell'U.N.H.C.R. e sotto la sua protezione.

Ovunque vada, il profugo è indesiderato, e non si fa nulla per nasconderglielo. Questi «emigranti economici» (vale a dire, persone che seguono i precetti della «scelta razionale» e quindi tentano di guadagnarsi da vivere ovunque ciò sia possibile anziché restare dove questa possibilità non esiste) sono esplicitamente condannati dagli stessi governi che tentano in tutti i modi di elevare la «flessibilità del lavoro» a principale virtù del loro elettorato o che esortano i disoccupati locali a «pedalare» e andare là dove il lavoro chiama. Ma il sospetto delle motivazioni economiche tracima anche sui nuovi venuti che fino a poco tempo prima erano visti come persone che esercitavano il loro diritto di cercare rifugio dalla discriminazione e persecuzione.

Attraverso una reiterata associazione di idee, il termine «rifugiato» ha assunto una connotazione negativa. I governanti dell'«Unione europea» dedicano gran parte del loro tempo e delle loro energie a elaborare sistemi sempre più sofisticati per fortificare e sbarrare i confini a chi cerca casa e lavoro e le procedure più adeguate per cacciare quanti riescano nonostante ciò ad attraversarli.

Per non essere da meno, il ministro degli Interni britannico David Blunkett ha proposto di indurre i paesi d'origine dei profughi a riprendersi i «rifugiati politici non qualificati» minacciandoli in caso contrario di tagliare loro gli aiuti finanziari [23]. E questa non è stata la sua unica idea. Blunkett intende «forzare il ritmo del cambiamento», e ha lamentato che a causa dello scarso vigore esibito dagli altri leader europei, «i progressi in materia sono rimasti troppo lenti». Ha auspicato la creazione di una «forza congiunta d'intervento rapido» paneuropea e di una «taskforce di esperti nazionali» per «stilare delle

valutazioni sui rischi comuni che identifichino i punti deboli nei [...] confini esterni dell'Unione europea, affrontino la questione dell'immigrazione illegale via mare e risolvano il problema del traffico umano [il nuovo termine ideato per sostituire il concetto, un tempo nobile, di 'passaggio']».

Con l'attiva cooperazione di governi e di altri personaggi pubblici che trovano nell'opera di appoggio e fomentazione del pregiudizio comune gli unici strumenti sostitutivi di una politica tesa ad affrontare le cause reali dell'incertezza esistenziale che ossessiona i loro elettori, i «rifugiati» (al pari di quanti vanno ammassandosi nelle innumerevoli Sangatte d'Europa e si preparano all'invasione delle isole britanniche, o quanti stanno per insediarsi, a meno che non vengano fermati, in campi prefabbricati dislocati a pochi chilometri di distanza dalle case degli elettori) sostituiscono streghe maligne, fantasmi di malfattori impenitenti e altri spiritelli e spauracchi vari che popolano le leggende metropolitane. Il nuovo e sempre più diffuso folclore urbano, con le vittime di questa opera di espulsione planetaria nel ruolo di «cattivi», raccoglie e ricicla il mito delle storie del terrore che tanto successo hanno riscosso in passato, un successo generato dalle insicurezze della vita urbana, proprio come sta facendo ora.

Per quanto concerne quegli immigrati che nonostante i più ingegnosi stratagemmi non possono essere deportati ed espulsi rapidamente, il governo propone di confinarli in appositi campi costruiti in parti possibilmente remote e isolate del paese (trasformando in tal modo in una profezia che si autorealizza la convinzione che gli immigrati non vogliano o non possano essere assimilati nella vita economica del paese), una soluzione che, osserva Gary Younge, «erige delle vere e proprie Bantustan tutt'intorno alla campagna inglese, segrega i rifugiati in un modo che li lascia isolati e vulnerabili» [24] (I rifugiati, come rileva Younge, «sono più probabilmente vittime, che non perpetratori, di atti criminosi») Di questi rifugiati iscritti nel registro dell'U.N.H.C.R., in Africa l'83,2 per cento vivono in campi, il 95,9 per cento in Asia. In Europa sino a oggi solo il 14,3 per cento dei rifugiati sono stati rinchiusi in campi. A tutt'oggi, tuttavia, non sembra si possa sperare che questa differenza a favore dell'Europa sia destinata a durare a lungo.

"I campi profughi sono espedienti temporanei trasformati in soluzioni permanenti mediante lo sbarramento di tutte le vie d'uscita".

Gli abitanti dei campi profughi o i rifugiati non possono tornare «da dove sono venuti» perché i paesi da cui provengono non li rinvogliono, avendo distrutto i loro mezzi di sussistenza e bruciato o confiscato le loro case. Ma non possono neanche andare avanti, perché nessun governo vedrebbe di buon occhio l'afflusso nel proprio paese di milioni di senzatetto, e qualsiasi governo farebbe di tutto per impedire ai nuovi venuti di mettere radici.

Per quanto riguarda la loro ubicazione ormai «permanentemente temporanea», i profughi «vi abitano, ma non ne fanno parte» Non sono parte integrante del paese sul cui territorio sono state raggruppate le loro baracche e piantate le loro tende. Sono separati dal resto del paese che li ospita dall'invisibile ma spesso e impenetrabile velo del sospetto e del risentimento. Sono sospesi in un vuoto spaziale in cui il tempo si è fermato. Non sono né fermi né in cammino, né stanziali né nomadi.

Nei termini in cui viene narrata la condizione umana dell'uomo, sono "ineffabili".

Sono gli «indecidibili» di Jacques Derrida in carne e ossa. Per le persone come noi, elogiate e pronte ad autoincensarci per le nostre capacità di riflessione, essi sono non solo in "tocca"bili, ma im"pensa"bili. Nel nostro mondo di comunità immaginate, essi sono "inimmaginabili". Ed è rifiutando loro il diritto a essere immaginati che altre comunità -

reali o che tali sperano di essere - cercano di dare credibilità ai loro sforzi di immaginazione.

"Il proliferare di campi profughi è un prodotto/manifestazione della globalizzazione, tanto integrale quanto il denso arcipelago di non-luoghi di passaggio in cui si muove la nuova élite di giramondo".

L'elemento che li unisce è l'"extraterritorialità", il loro non appartenere a nessun luogo, l'essere «dentro» ma non «parte integrante» dello spazio che occupano fisicamente (i giramondo in una successione di momenti riconosciutoamente fugaci, i profughi in una serie di momenti estesa all'infinito)

Per quanto ne sappiamo, i "non-luoghi" dei campi profughi recintati, non diversamente dai motel dei manager sovranazionali che viaggiano liberamente, potrebbero essere le teste di ponte di un'avanzante extraterritorialità, o (in una prospettiva più a lungo termine) i laboratori in cui la de-semantizzazione del luogo, la fragilità e smaltibilità dei significati, la indeterminatezza e plasticità delle identità e soprattutto la nuova "perpetua transitorietà" (tutte tendenze intrinseche alla fase liquida della modernità) vengono sperimentate in condizioni estreme e collaudate in modo simile a quello con cui i limiti dell'arrendevolezza e sottomissione umana, e i modi di raggiungere tali limiti, sono stati collaudati nei campi di concentramento della fase solida della storia moderna.

Campi profughi e non-luoghi condividono questa voluta, intrinseca, pre-programmata transitorietà. Entrambe le installazioni sono concepite e progettate come un fossato sia nel tempo che nello spazio, una temporanea sospensione di attribuzione territoriale e della sequenza temporale. Ma le facce che mostrano ai rispettivi utenti/internati sono molto diverse. I due tipi di extraterritorialità sono sedimentati, per così dire, ai poli opposti della globalizzazione.

Il primo offre la transitorietà come uno strumento scelto di propria volontà, il secondo la rende permanente e irrevocabile, un destino ineludibile, una differenza non diversa da quella che separa le due manifestazioni concrete della sicura perpetuità: le comunità recintate dei ricchi che discriminano e i ghetti dei poveri che vengono discriminati. E anche le cause della differenza sono simili: ingressi attentamente sorvegliati e controllati e ampie porte d'uscita a un estremo, porta d'ingresso larghissima, ma uscite bloccate all'altro. È il blocco delle porte d'uscita in particolare che perpetua lo stato di transitorietà senza sostituirlo con la perpetuità. Nei campi profughi il tempo è sospeso; è tempo, ma non è storia.

I campi profughi vantano una nuova qualità: una «transitorietà congelata», un perpetuo, duraturo stato di temporaneità, una durata fatta di tanti momenti rappezzati tra loro, nessuno dei quali viene vissuto come un elemento di perpetuità e tanto meno come un contributo ad essa. Per gli internati di un campo profughi, l'idea di effetti e conseguenze di lungo periodo non rientra nella loro esperienza. Essi vivono - letteralmente - giorno dopo giorno, e il contenuto della vita non è minimamente intaccato dalla consapevolezza che i giorni si congiungono e formano mesi e anni.

Come nelle prigioni e negli «iperghetti» analizzati da Loïc Wacquant [25], i profughi accampati «imparano a vivere, o piuttosto a sopravvivere ["(sur)vivre"], giorno dopo giorno nell'immediatezza del momento, annaspando nella disperazione che fermenta entro le mura».

"Nei campi, i profughi sono legati da una duplice corda, una protettiva e una costringitiva".

I poteri che governano il sito su cui sono state piantate le tende e costruite le caserme, il campo e il territorio attorno al campo, si fanno in quattro per impedire che gli internati fuoriescano. Anche in assenza di guardie armate alle uscite, la zona esterna al campo è, essenzialmente, off-limits per gli internati del campo. Nella migliore delle ipotesi, è oltremodo inospitale, popolata da gente guardinga e sospettosa pronta a notare e rinfacciare loro qualsiasi errore vero o presunto e qualsiasi inciampo o passo falso che i profughi, estromessi dal loro elemento, è fin troppo probabile che compiano.

Nelle terre in cui sono state piantate le loro tende temporanee/permanenti, i profughi restano palesemente degli «estranei», una minaccia alla sicurezza degli «insediati» - frutto di consolidate routine quotidiane -, una sfida alla loro comune visione del mondo e una fonte di pericoli astrusi, mai sperimentati e non previsti dai loro consueti meccanismi di difesa [26].

L'incontro nativi-rifugiati è presumibilmente l'esempio più spettacolare di «dialettica dell'insediato e dell'outsider» (dialettica che oggi giorno sembra avere conquistato il ruolo imperante un tempo goduto dalla dialettica del padrone e dello schiavo), illustrata per la prima volta da Elias e Scotson [27]. Gli «insediati», usando il loro potere di definire la situazione e imporre la definizione di tutti quanti ne sono coinvolti, tendono a rinchiudere i nuovi arrivati nella gabbia di ferro dello stereotipo, «una rappresentazione fortemente semplificata delle realtà sociali». La stereotipizzazione crea «un quadro in bianco e nero» che «non lascia spazio alla diversità». Gli estranei sono colpevoli fino a prova contraria, ma poiché è l'insediato che compendia in sé i ruoli di pubblico ministero, magistrato esaminante e giudice, e che è quindi contemporaneamente chiamato a pronunciare il capo d'imputazione, a esprimersi sulla sua fondatezza e a sedere in giudizio, le possibilità di assoluzione sono quanto mai remote, se non praticamente nulle. Come Elias e Scotson hanno scoperto, quanto più la popolazione insediata si sente minacciata, tanto più è probabile che le sue convinzioni tendano «verso gli estremi dell'illusione e della rigidità ideologica». E posti dinanzi a un'ondata di profughi, gli insediati hanno tutti i motivi di sentirsi minacciati. Oltre a rappresentare l'ignoto che tutti gli stranieri incarnano, i profughi portano con sé echi distanti di guerra e il tanfo di case sventrate e di città rase al suolo, e tali echi non possono che rammentare all'insediato quanto facilmente il bozzolo della routine sicura e familiare (sicura perché familiare) possa essere infranto. Il rifugiato, come Bertold Brecht ha osservato in "Die Landschaft des Exils", è «ein Bote des Unglücks» (un messaggero di sventure).

Nell'avventurarsi dal campo alla cittadina adiacente i profughi si espongono a un tipo di incertezza che è difficile da reggere dopo la quotidiana routine della vita nel campo, stagnante e congelata. Percorsi anche pochi passi, si ritrovano in un ambiente ostile. Il loro diritto di entrare nel «fuori» è quanto meno dubbio e può essere contestato dal primo che passa. Confrontato con questa giungla selvaggia che è il «fuori», il «dentro» del campo appare un paradiso sicuro. Solo i più intraprendenti desiderano lasciarlo per un tempo prolungato, e ancora meno sono quanti oserebbero realizzare tale desiderio.

Volendo rifarci a Loïc Wacquant [28], potremmo dire che i campi profughi mescolano e fondono assieme sia i tratti distintivi del «ghetto comunitario» d'epoca fordista-keynesiana sia l'«iperghetto» dei nostri tempi post-fordisti. Se i «ghettocomunità» erano totalità sociali relativamente autonome e autoriproducendosi, con tanto di repliche in miniatura della stratificazione in atto nella società in generale, delle sue divisioni funzionali e istituzioni necessarie per soddisfare i bisogni della vita comunitaria, gli «iperghetti» sono aggregazioni monche, artificiali e palesemente incomplete, aggregati ma non comunità, condensazioni topografiche incapaci di sopravvivere con le proprie forze.

Allorché le élites uscirono dal ghetto e cessarono di alimentare la rete di attività economiche che perpetuavano (per quanto precariamente) i mezzi di sussistenza della popolazione del ghetto, gli enti di amministrazione e controllo dello stato (due funzioni di norma intimamente correlate tra loro) ne rilevarono il posto. L'«iperghetto» è sospeso su fili che travalicano i suoi confini e di certo anche la sua capacità di controllo.

Nei campi profughi, come ha rilevato Michel Agier, i tratti dei «ghetti comunitari» sono fittamente intrecciati agli attributi di un «iperghetto» in una densa rete di reciproca dipendenza [29]. Possiamo ipotizzare che una tale combinazione stringe ancor più il nodo che lega gli internati al campo. La corda protettiva del «ghetto comunitario» e quella costrittiva dell'«iperghetto», per quanto potenti possano essere entrambe, si sovrappongono e si rafforzano l'un l'altra. Dinanzi all'ostilità dell'ambiente esterno, generano congiuntamente una straripante forza centripeta cui è difficile resistere e che rende inutile la tecnica della recinzione e dell'isolamento sviluppata dai responsabili e dagli amministratori di Auschwitz o del Gulag. Più di qualunque altro microcosmo sociale coatto, i campi profughi si avvicinano al tipo ideale di «istituzione totale» di Erving Goffman: essi offrono, per commissione od omissione, una «vita totale» dalla quale non c'è via di fuga, il cui accesso è efficacemente vietato a qualunque altra forma di vita.

"Avendo abbandonato o essendo stati cacciati dal loro precedente ambiente, i profughi tendono a essere spogliati delle identità che quell'ambiente definiva, sosteneva e riproduceva".

Da un punto di vista sociale, essi sono degli «zombie»: le loro vecchie identità sopravvivono in gran parte come spettri - ossessionando in modo ancor più penoso le notti perché invisibili alla luce del giorno. Perfino quelle più confortevoli, prestigiose e ambite si trasformano in un limite: ostacolano la ricerca di nuove identità più consone al nuovo ambiente, impediscono di venire a patti con la nuova condizione e ritardano il riconoscimento della perpetuità della nuova condizione.

A tutti i fini pratici, i profughi sono stati gettati nello stadio intermedio del passaggio in tre fasi di Van Gennep e Victor Turner, lo stadio «né carne né pesce» [30], senza tuttavia che tale assegnazione sia stata riconosciuta, senza che sia stato stabilito un tempo di durata, ma soprattutto senza la consapevolezza che il ritorno alla condizione precedente è impossibile e non vi è la benché minima idea della natura dell'ambiente che ci si potrà trovare davanti. Ricordiamo che nello schema tripartito del «passaggio», l'atto di spoliazione che strappò ai portatori di ex ruoli gli attributi sociali e i contrassegni culturali propri dello status un tempo goduto ma ora perduto (il prodotto sociale, assistito dal potere, del «nudo corpo», come direbbe Giorgio Agamben) [31] non era che una necessaria fase preliminare per rivestire il «socialmente nudo» con il corredo proprio del loro nuovo ruolo sociale. La nudità sociale (e spesso anche fisica) non era che un breve intermezzo che separava i due movimenti drammaticamente distinti dell'opera della vita, che caratterizzava la separazione tra le due serie successivamente assunte di diritti e obblighi sociali. Nel caso dei rifugiati la questione è però diversa. Sebbene la loro condizione presenti tutti i tratti (e le conseguenze) della nudità sociale caratteristica della fase intermedia, transitoria, del passaggio (mancanza di definizione sociale e di diritti e doveri codificati) essa non è una fase né intermedia né transitoria che porta a qualche specifico, socialmente definito «stadio costante». Nella condizione dei rifugiati, lo stato designato come «intermediatezza incarnata» si estende all'infinito (una verità che il terribile destino dei campi profughi palestinesi ha di recente portato drammaticamente

alla ribalta). Qualunque «stadio costante» possa alla fine emergere, può essere soltanto un imprevisto e inatteso effetto collaterale dello sviluppo interrotto o arrestato - dei tentativi di associazione fluidi, dichiaratamente temporanei e sperimentali che vanno impercettibilmente coagulandosi in strutture rigide e non più negoziabili le quali immobilizzano i loro residenti più ferreamente di quanto potrebbero fare un qualsiasi numero di guardie armate o una qualsivoglia quantità di filo spinato.

La permanenza della transitorietà; la resistenza della caducità; l'oggettiva determinazione non riflessa nella consequenzialità soggettiva delle azioni; il ruolo sociale eternamente sottodefinito, o più correttamente un immergersi nel flusso della vita senza l'ancora di un ruolo sociale; tutti questi tratti della vita liquido-moderna, ed altri ad essa correlati, sono stati illustrati e documentati nelle scoperte di Agier. Nella extraterritorialità territorialmente determinata dei campi profughi essi appaiono in una forma molto più estrema, condensata, e dunque più chiaramente visibile di quanto facciano in qualunque altro segmento della società contemporanea.

Ci si chiede in che misura i campi profughi sono laboratori in cui (forse involontariamente, ma non per questo meno efficacemente) il nuovo modello liquidomoderno, «permanentemente transitorio» di vita venga messo alla prova e reiterato.

In che misura i "non-luoghi" dei rifugiati sono i modelli in anteprima del mondo che verrà, e i loro residenti vengono indotti/spinti/costretti nel ruolo di loro primi esploratori? Domande di tal genere possono (forse) trovare risposta solo retrospettivamente.

Ad esempio, possiamo oggi vedere (grazie al senno di poi) che gli ebrei che abbandonarono i ghetti nel diciannovesimo secolo furono i primi ad assaggiare e constatare appieno l'assurdità del progetto di assimilazione e le intrinseche contraddizioni dell'allora dominante precetto dell'autoaffermazione, in seguito ratificata da tutti gli abitanti dell'emergente modernità. E iniziamo a vedere ora, sempre grazie al senno di poi, che l'intelligenza post-coloniale multietnica (come Ralph Singh in "Mimic Men" di Naipaul, il quale non poteva dimenticare di aver offerto una mela al suo insegnante preferito, come ci si attendeva che tutti i bambini inglesi bene educati facessero, benché sapesse perfettamente che sull'isola caraibica dove si trovava la scuola non ci fossero mele) fu la prima ad assaggiare e constatare appieno pecche fatali, l'incoerenza e l'assenza di coesione del principio creatore-diidentità che sarebbe stato sperimentato poco tempo dopo dal resto degli abitanti del mondo liquido-moderno.

Verrà forse un tempo in cui scopriremo il ruolo di avanguardia degli odierni rifugiati - in cui esploreremo il sapore della vita nei "non-luoghi" e la pervicace permanenza della transitorietà che potrebbe diventare l'habitat comune dei cittadini di questo nostro pianeta globalizzato e pieno.

"Solo il genere di comunità che occupa gran parte dell'odierno discorso politico ma che non si trova da nessun'altra parte - la comunità «globale», una comunità inclusiva e non esclusiva, aderente alla visione kantiana di «vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung» - può far uscire i rifugiati del mondo d'oggi dal vuoto sociopolitico in cui sono stati gettati".

Tutte le comunità sono immaginate, e la «comunità globale» non fa eccezione alla regola. Ma l'immaginazione si trasforma in una tangibile, potente, efficace forza di integrazione allorché è sostenuta da istituzioni di autoidentificazione e di autogoverno collettivo socialmente prodotte e perpetuate, come già avvenuto in passato con le nazioni moderne sposate ai moderni stati sovrani nella buona e nella cattiva sorte e finché morte

non li separi.

Per quanto concerne l'immaginata comunità "globale", una simile rete istituzionale (fatta di enti "globali" di controllo democratico, un sistema giudiziario vincolante a livello "globale" e di principi etici validi "globalmente") è in gran parte assente. E questa, aggiungo, è una causa importante, forse la principale, di quello che viene eufemisticamente chiamato il «problema dei profughi», nonché il principale ostacolo alla sua soluzione.

All'epoca in cui Kant scrisse i suoi pensieri sulla comunità umana, fin troppo umana, che la Natura aveva decretato essere il destino della specie umana, l'universalità della libertà individuale era l'obiettivo dichiarato della visione guida il cui avvento gli uomini di azione, ispirati e strettamente sorvegliati dagli uomini di pensiero, erano chiamati e istigati a perseguire e accelerare. Comunanza del genere umano e libertà individuale erano considerate due facce della stessa medaglia (o, più precisamente, due gemelli siamesi), dal momento che la libertà (per citare lo studio di Alain Finkielkraut sull'eredità del ventesimo secolo pubblicato con l'appropriato titolo di «umanità perduta») [32] era concepita come equivalente alla «irriducibilità dell'individuo al suo rango, stato, comunità, nazione, origini e genealogia». I destini della comunità planetaria e della libertà individuale erano ritenuti, a buon motivo, imprescindibili. Si dava per scontato, ogni qual volta tale questione era oggetto di riflessione, che "Vereinigung der Menschengattung" e libertà di tutti i suoi singoli membri potessero solo fiorire insieme oppure avvizzire e morire insieme, che mai potessero nascere da soli o sopravvivere separati. O l'appartenenza alla specie umana supera tutte le altre, più particolaristiche attribuzioni e fedeltà rispetto alla formulazione e assegnazione delle leggi e dei diritti stabiliti dall'uomo, oppure la causa della libertà umana in quanto inalienabile diritto dell'uomo è compromessa o persa del tutto. "Tertium non datur".

Tale assioma perse rapidamente la sua incipiente ovvietà e finì con l'essere praticamente dimenticato via via che gli esseri umani liberati dal carcere della ereditarietà e della genealogia, vennero immediatamente reclusi nella nuova prigione una e trina dell'alleanza territorio/nazione/stato, mentre i «diritti umani» – nella pratica politica se non nella teoria filosofica – vennero ridefiniti come il prodotto di un'unione personale tra suddito dello stato, membro della nazione e residente legittimo del territorio. Oggi la «comunità umana» appare altrettanto distante dall'attuale realtà planetaria di quanto lo era all'inizio dell'avventura moderna. Nelle odierne visioni del futuro il posto che si tende ad assegnarle, ove mai tale assegnazione sia contemplata, è ancora più remota rispetto a due secoli fa. Il suo avvento non è più considerato imminente o inevitabile.

"Al momento, le prospettive appaiono fosche".

Nel suo recente, assennato giudizio sulla tendenza oggi in atto, David Held ritiene che l'affermarsi del principio dell'«irriducibile status morale di ciascuna persona» e il rifiuto della «visione dei particolaristi morali secondo cui l'appartenere a una data comunità limita e determina il valore morale degli individui e la natura della loro libertà» siano compiti ancor oggi di grandissima rilevanza, nonché diffusamente ritenuti «sgradevoli» [33] Held nota alcuni sviluppi che fanno sperare (in particolare, la Dichiarazione dei diritti dell'uomo delle Nazioni Unite del 1948 e lo Statuto del tribunale penale internazionale del 1998 – sebbene quest'ultimo attenda ancora di essere ratificato e venga attivamente sabotato da alcuni dei protagonisti globali), ma individua al contempo «forti tentazioni a metter su gli scuri e difendere la posizione soltanto di alcune nazioni e di alcuni paesi» Neanche le prospettive post-11 settembre appaiono particolarmente

incoraggianti. Contengono una chance di «rafforzare le nostre istituzioni multilaterali e accordi giuridici internazionali», ma anche il rischio di risposte che «potrebbero farci perdere queste fragili conquiste e spingerci verso un mondo di ulteriori antagonismi e divisioni – una società distintamente incivile». Il quadro complessivo riassunto da Held è tutt'altro che ottimistico: «Al momento in cui scrivo i segnali non sono incoraggianti». La nostra consolazione, tuttavia (la sola consolazione possibile, ma anche – permettetemi di aggiungere – l'unica di cui il genere umano ha bisogno quando precipita in tempi bui), è il fatto che «la storia esiste ancora e la si può ancora fare».

Certo, la storia è tutt'altro che finita, ed è ancora possibile – sarà inevitabile – fare delle scelte. Ci si chiede, tuttavia, se le scelte già fatte negli ultimi due secoli ci abbiano avvicinato all'obiettivo immaginato da Kant; o se, al contrario, dopo due secoli di ininterrotta promozione, radicamento e predominio del Principio trinitario, ci ritroviamo ancora più lontani dall'obiettivo di quanto non fossimo all'inizio dell'avventura moderna.

«Il mondo non è umano solo perché è fatto da esseri umani, e non diventa umano solo perché vi si ode la voce umana, ma solo quando è diventato l'oggetto del discorso [...] Umanizziamo ciò che accade nel mondo e in noi stessi solo quando ne parliamo, e nel corso del nostro parlarne impariamo a essere umani. I greci definivano questa umanità che viene acquisita nel discorso dell'amicizia "philanthropia", «amore dell'uomo», poiché si manifesta in una disponibilità a condividere il mondo con altri uomini»

Queste parole di Hannah Arendt possono – devono – essere lette come prolegomeni a tutti i futuri tentativi di arrestare la deriva opposta e avvicinare la storia all'ideale di «comunità umana» Riecheggiando Lessing, il suo eroe intellettuale, la Arendt afferma che «aprirsi agli altri» è «la preconditione dell'umanità» in tutti i sensi della parola [...] Il dialogo realmente umano differisce dal mero parlare o finanche dalla discussione in quanto è interamente permeato dal piacere per l'altra persona e per ciò che dice» [34]. Il grande pregio di Lessing, secondo la Arendt, era che «egli era contento dell'infinito numero di opinioni che sorgono quando gli uomini discutono gli affari di questo mondo» Lessing «si rallegrava esattamente della cosa che ha sempre – o quanto meno sin dai tempi di Parmenide e Platone – angosciato i filosofi: che la verità, non appena viene pronunciata, si trasforma immediatamente in un'opinione tra le tante, viene contestata, riformulata, ridotta a un soggetto di discorso come tanti. La grandezza di Lessing non consiste meramente nella sua intuizione filosofica che non può esistere una sola verità nell'ambito del mondo umano, bensì nel suo accettare con allegria il fatto che la verità non esiste e che, dunque, l'infinito discorso tra gli uomini non cesserà mai fino a quando esisteranno gli uomini. Un'unica, assoluta verità... sarebbe stata la morte di tutte quelle dispute... e ciò avrebbe decretato la fine dell'umanità» [35].

Il fatto che altri sono in disaccordo con noi (non hanno a cuore ciò che facciamo, ma altre cose che noi non facciamo; ritengono che lo stare insieme dell'umanità possa trarre vantaggio dal fatto di basarsi su regole diverse da quelle che noi consideriamo superiori; e soprattutto, dubitano della nostra rivendicazione di godere di un accesso privilegiato alla verità assoluta, e quindi anche di sapere per certo in quale punto la discussione deve terminare prima ancora che sia iniziata), "non è" un ostacolo sulla strada della comunità umana. Ma la nostra convinzione che le nostre opinioni "siano" tutta la verità, nient'altro che la verità e soprattutto l'unica verità esistente, e che le verità altrui, se diverse dalle nostre, non sono altro che «semplici opinioni» – quella sì che è un ostacolo.

Storicamente, tali convinzioni trassero credibilità dalla superiorità materiale e/o dal

potere di resistenza di chi le nutriva - e costoro traevano la propria forza dal radicamento della Regola trinitaria. Di fatto, la «struttura della sovranità» radicata nella sacra/profana unione di territorio, nazione e stato ostacola fortemente il discorso che Lessing e la Arendt consideravano come «precondizione dell'umanità». Consente agli alleati/rivali di truccare le carte prima che la partita della reciproca comunicazione sia iniziata e a troncare il dibattito prima che l'inganno rischi pericolosamente di essere scoperto.

La Regola trinitaria ha un proprio moto autoperveniente. Conferma la propria verità via via che conquista ascendente sulle vite e sulle menti umane. Un mondo dominato da quella regola è un mondo di «popolazioni nazionalmente frustrate» che spinte da tale frustrazione si convincono che «la vera libertà, la vera emancipazione» sia raggiungibile solo tramite la «piena emancipazione nazionale» [36], vale a dire, attraverso la magica fusione della nazione con il territorio e uno stato sovrano. Fu la Regola trinitaria a causare la frustrazione, ed è questa stessa regola che si offre come rimedio. Il dolore patito dai reietti dell'alleanza territorio/nazione/stato raggiunge le sue vittime dopo essere stato prima rigenerato nella fabbrica trinitaria, e viene fornito con tanto di manuale esplicativo e con la sua infallibile ricetta curativa, travestito da saggezza empirica. Nel corso di tale rigenerazione, l'alleanza si trasforma d'incanto da calamità in manna, da causa del dolore in anestetico.

"La Arendt conclude il suo saggio sulla «Umanità nei tempi bui» con una citazione da Lessing: «Jeder sage, was ihm Wahrheit dünkt, / und die Wahrheit selbst sei Gott empfohlen» (Che ogni uomo possa dire ciò che ritiene vero, / e rimettiamo la verità nelle mani di Dio)" [37].

Il messaggio di Lessing/Arendt è quanto mai esplicito. Rimettere la verità nelle mani di Dio significa lasciare irrisolta la questione della verità (la questione del «chi ha ragione»). La verità può emergere solo al termine di un lungo dialogo, e in un vero dialogo (vale a dire, un dialogo che non sia un soliloquio mascherato); nessuno dei partecipanti è certo di sapere, o può sapere, quale possa essere tale termine (sempre che tale termine esista). Un parlatore, e anche un pensatore che pensa in «modalità parlante», non può, come osserva Franz Rosenzweig, «anticipare nulla; deve essere capace di aspettare perché dipende dal mondo dell'altro; ha bisogno di tempo» [38]. E come afferma Nathan Glatzer, il più acuto studioso di Rosenzweig, esiste un «curioso parallelismo» tra il modello rosenzweigiano di pensatore «in modalità parlante» e il concetto processuale/dialogico di verità di William James: «Nessuna idea è vera in sé. Essa "diventa" verità, "è fatta" vera dagli eventi. La sua verità è frutto di un evento, un processo: segnatamente il processo del suo stesso verificarsi, la sua "verifica". La sua validità è il processo della sua "valid"azione» [39]. L'affinità è davvero strabiliante, sebbene per Rosenzweig la tesi ardentemente e speranzosamente esposta in un dialogo, una tesi non sicura dell'esito del dialogo e quindi non sicura della propria verità, è la principale sostanza dell'«evento» in cui la verità viene «fatta» e il principale strumento per «farla».

Quello di verità è un concetto fortemente polemico. Nasce dal confronto tra convinzioni refrattarie alla riconciliazione e tra i rispettivi portavoce poco disposti al compromesso. Senza un tale confronto, l'idea di «verità» non sarebbe mai esistita.

«Come andare avanti» sarebbe l'unica cosa che occorrerebbe sapere - e lo scenario in cui bisogna «andare avanti», a meno che non venga contestato e quindi reso «non familiare» e spogliato della sua «assiomaticità», tende a essere accompagnato da una chiara e precisa prescrizione per «andare avanti». Il contestare la "verità" è una risposta alla «dissonanza cognitiva», è indotto dall'impulso a svalutare e sminuire un'altra lettura dello

scenario e/o un'altra ricetta di azione che possa gettare dubbi sulla propria lettura e sulla propria routine di azione. Tale propulsione aumenterà quanto più pesanti e difficili da rimuovere diventano gli ostacoli e le obiezioni. La posta in gioco nel contestare la verità, e lo scopo primario della sua autoaffermazione, è la prova che l'alleato/avversario ha torto e che quindi le sue obiezioni non sono valide e possono essere ignorate.

Dinanzi a una verità contestata, le chance di una «comunicazione non distorta», così come postulata da Jürgen Habermas, si riducono al minimo [40]. Difficilmente i protagonisti resisteranno alla tentazione di ricorrere ad altri e più efficaci mezzi che non l'eleganza logica e la forza di persuasione delle proprie tesi. Piuttosto, faranno di tutto per rendere le tesi dell'avversario innocue, o ancora meglio inascoltabili, e meglio di ogni altra cosa, mai profferite, zittendo in qualche modo il loro propugnatore. L'unica tesi che ha maggiore possibilità di essere sostenuta è quella che squalifica del tutto il rivale in quanto partecipante-al-dialogo perché incapace, mentitore o comunque inaffidabile, malintenzionato o addirittura inferiore e non all'altezza.

Se si potesse scegliere, si preferirebbe rifiutarsi di conversare o uscire dal dibattito anziché sostenere la propria tesi. Accettare il dibattito significa, in ultima analisi, avallare indirettamente le credenziali del partner e promettere di accettare le regole e gli standard del discorso (contrariamente alla realtà) "lege artis" e "bona fide".

Soprattutto, accettare il dibattito significa, come osservava Lessing, rimettere la verità nelle mani di Dio; in termini più terreni, significa rendere l'esito del dibattito ostaggio del destino. È più sicuro, dunque, se possibile, dichiarare che gli avversari hanno torto a priori, e quindi subito provvedere a privarli della capacità di appellarsi contro il verdetto, anziché accettare il contenzioso e sottoporre la propria tesi a un esame incrociato e rischiare in tal modo che il verdetto sia annullato o ribaltato.

L'espedito di squalificare un avversario dal dibattito sulla verità è quasi sempre usato dal più forte; non tanto perché più malvagio quanto piuttosto perché dotato di maggiori risorse. Possiamo dire che la capacità di ignorare l'avversario e fare orecchie da mercante alla sua causa è l'unità di misura con cui calcolare volume e potenza relative delle risorse. Per converso, ritrattare il rifiuto al dibattito e accettare di negoziare la verità è sin troppo spesso considerato un segno di debolezza – una circostanza che rende la parte più forte (o che tale vuole dimostrarsi) ancor più riluttante ad abbandonare la sua posizione di rifiuto.

Il rifiuto dello stile rosenzweigiano di «pensiero parlato» ha un proprio impeto che si perpetua e si rafforza da sé. Dalla parte del più forte, il rifiuto del confronto può passare per un segno di «essere nel giusto», ma per la parte opposta il diniego del diritto di difendere la propria causa (che tale rifiuto comporta) e quindi il non vedersi riconosciuto il proprio diritto di essere ascoltato e preso nella dovuta considerazione in quanto portatore di diritti umani, costituiscono il massimo dell'offesa e dell'umiliazione – offese che non si possono accettare placidamente senza perdere la propria dignità umana.

L'umiliazione è un'arma potente; ma è anche un boomerang. Vi si può ricorrere per dimostrare o provare la fondamentale e irrinconciliabile disparità tra chi umilia e chi viene umiliato; ma contrariamente a tale intenzione, essa di fatto autentica, "veri"-fica la loro simmetria, identità, parità.

La dose di umiliazione invariabilmente implicita in ciascun rifiuto di conversare non è però l'unico motivo per cui il rifiuto si riproduca da sé. Nella terra di frontiera in cui il nostro pianeta si sta rapidamente trasformando in conseguenza della globalizzazione unilaterale [41], i ripetuti tentativi di sopraffare, delegittimare e rendere inoffensivo l'avversario raggiungono fin troppo spesso i loro effetti desiderati, sebbene solo con risultati che vanno ben oltre le previsioni, o gli intendimenti, di chi li attua. Ampie zone dell'Africa, dell'Asia o dell'America latina sono piene di tracce durature di trascorse

campagne di delegittimazione: in particolare, le numerose terre di frontiera "locali", effetti collaterali o prodotti di scarto che le forze che beneficiano delle condizioni di terra di frontiera "globale" mal sopportano e che tuttavia non possono fare a meno di seminare e propagare.

Gli esercizi di delegittimazione «hanno successo» se l'avversario viene disarmato e privato della benché minima speranza di ripresa - se le strutture di autorità sono smantellate, i legami sociali spezzati, gli abituali mezzi di sussistenza distrutti (nel gergo politico oggi di moda, i territori afflitti da queste piaghe sono definiti «stati deboli», sebbene il termine «stato», per quanto aggettivizzato, può in questo caso essere giustificato solo se usato "sous rature", come direbbe Derrida) Se supportate da un armamentario high-tech, le parole tendono a diventare carne, e quindi annullano ogni loro stesso bisogno e finalità. Nelle terre di frontiera locali, non c'è rimasto nessuno con cui parlare - "Quod Erat Demonstrandum".

"In una barzelletta irlandese, un passante a cui un automobilista chiede «Da qui come si arriva a Dublino?» risponde: «Se volessi andare a Dublino, non partirei da qui»".

Di fatto, si può facilmente immaginare un mondo più adatto per il viaggio verso la kantiana «unità universale del genere umano» che non il mondo in cui ci tocca oggi vivere, alla fine dell'era territorio/nazione/stato. Ma tale mondo alternativo non esiste, e quindi non c'è alcun altro sito dal quale iniziare il viaggio. E non iniziarlo ancora, o iniziarlo con ritardo "non è" - in questo unico caso al di là di ogni dubbio - "un'opzione possibile".

L'unità del genere umano postulata da Kant potrebbe riecheggiare, come egli suggeriva, lo scopo della Natura, ma di certo non sembra «storicamente determinata»

La perdurante impossibilità di controllare la rete già oggi globale di reciproca dipendenza e «reciproca vulnerabilità assicurata» quasi certamente non aumenta la realizzazione di tale unità. Ciò tuttavia significa soltanto che in nessun altro momento la bramata ricerca di un'umanità comune e l'azione pratica che da essa deriva, è stata così urgente e imperativa come adesso.

Nell'era della globalizzazione, la causa e la politica dell'umanità comune affrontano i passi più decisivi che abbiano mai dovuto compiere nel corso della loro lunga storia.

Note al testo

Capitolo 1. *"Innamorarsi e disamorarsi"*.

- [01]. Platone, "Simposio", 206 d-e; trad. it. di G. Calogero, Laterza, Roma-Bari 2003.
- [02]. Erich Fromm, "The Art of Loving", 1957; Thorsons, London 1995, p. VII (trad. it. "L'arte di amare", Mondadori, Milano 1995).
- [03]. Emmanuel levinas, "Le Temps et l'autre", Presses Universitaires de France, Paris 1991, pp. 81, 78.
- [04]. «Guardian Weekend», 12 gennaio 2002.
- [05]. Adrienne Burgess, "Will You Still Love Me Tomorrow. How to Ensure Your Love Will Last", Random House, Vermilion 2001, cit. in «Guardian Weekend», 26 gennaio 2002.
- [06]. Knud Logstrup, "Den Etske Fordring", Nordisk Forlag, Kobenhavn 1956, trad. ingl. "The Ethical Demand", University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 1997, p.p. 24-25.
- [07]. Fromm, "The Art of Loving", cit.
- [08]. David L. Norton e Mary F. Kille (a cura di), "Philosophies of Love", Rowman & Littlefield, Oxford 1971.
- [09]. Franz Rosenzweig, "Das Büchiein vom gesunden und kranken Menschenverstandnis", trad. ingl. "Understanding the Sick and the Healthy", Harvard University Press, Harvard, CA 1999 (trad. it. "Dell'intelletto comune sano e malato", Reverdito, Trento 1987).
- [10]. «Guardian Weekend», 9 marzo 2002.
- [11]. Sofocle, "Edipo re", "Edipo a Colono", "Antigone", trad. it. di E. Savino, Garzanti, Milano 1988.
- [12]. Richard Sennett, "The Fall of Public Man", 1974; Random House, London 1978, p.p. 259 segg. (trad. it. "Il declino dell'uomo pubblico: la società intimista", Bompiani, Milano 1982).
- [13]. «Guardian Weekend», 6 aprile 2002.

Capitolo 2. *"Dentro e fuori la cassetta degli attrezzi della socialità"*.

- [01]. Volkmar Sigusch, "The neosexual revolution", in «Archives of Sexual Behaviour», 4 (1989), p.p. 332-59.
- [02]. Erich Fromm, "The Art of Loving", 1957; Thorsons, London 1995 (trad. it. "L'arte di amare", Mondadori, Milano 1995).

[03]. Ivi, p.p. 41-43,9-11.

[04]. Sigusch, "The neosexual revolution" cit.

[05]. Milan Kundera, "Immortality", trad. ingl. Faber, London 1991, p.p. 338-39 (trad. it. "L'immortalità", Adelphi, Milano 1993).

[06]. Judith Butler, "Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex", Routledge, New York-London 1993 (trad. it. "Corpi che contano: i limiti discorsivi del sesso", Feltrinelli, Milano 1996).

[07]. Sigmund Freud, "La morale sessuale «civile» e il nervosismo moderno" (1908), in "Opere", 5, "Il motto di spirito e altri saggi" (1905-1908), Boringhieri, Torino 1985, p. 417.

[08]. Jonathan Rowe, "Reach out and annoy someone", in «Washington Monthly», novembre 2000.

[09]. John Urry, "Mobility and proximity", in «Sociology», maggio 2002, p.p. 255-74.

[10]. Si veda Émile Durkheim, "The Rules of Sociological Method", cit. nella trad. ingl. di Anthony Giddens, "Émile Durkheim: Selected Writings", Cambridge University Press, Cambridge 1972, p.p. 71, 64.

[11]. Michael Schiuter e David Lee, "The R Factor", Hodder and Stoughton, London 1993, p.p. 15, 37.

[12]. Louise France, "Love at first site", in «Observer Magazine», 30 giugno 2002.

[13]. Jonathan Rowe e Judith Silverstein, "The G. D. P. myth: why «growth» isn't always a good thing", in «Washington Monthly», marzo 1999.

[14]. Qui cit. da Jonathan Rowe, "Z zycia ekonomistow", in «Obywatel 2» (2000); originariamente edito nel luglio 1999.

[15]. Per la nozione di «socialità», si veda il mio "Postmodern Ethics", Polity, Cambridge 1993, p. 119 (trad. it. "Le sfide dell'etica", Feltrinelli, Milano 1996).

[16]. Si veda uno studio straordinariamente perspicace di Valentina Fedotova, "Anarchija i porjadok" [Anarchia e ordine], in «Voprosy Filosofii», 5, 1997, di recente ripubblicato in una raccolta degli studi dell'autrice con lo stesso titolo, Editorial URSS, Moskva 2000, p.p. 27-50.

[17]. Victor W. Turner, "The Ritual Process: Structure and Anti-Structure", Routledge, London-New York 1969, p. 96 (trad. it. "Il processo rituale. Struttura e antistruttura", Morcelliana, Brescia 2001, p. 113).

Capitolo 3. "Sulla difficoltà ad amare il prossimo".

[01]. Sigmund Freud, "Il disagio della civiltà" (1929), in "Opere", 10, "Inibizione, sintomo e angoscia e altri scritti" (1924-1929), Boringhieri, Torino 1981, p.p. 597, 598, 600.

[02]. Knud Ejler Logstrup, "Den Etiske Fordring", qui cit. nella trad. ingl. "The Ethical Demand", University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 1997, p. 8. 216

[03]. Lev Sestov, "All things are perishable", in Bernard Martin (a cura di), "A ShestovAnthology", Ohio State University Press, Columbus, OH 1977, p. 8.

[04]. Anthony Giddens, "The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies", Polity, Cambridge 1992, p.p. 58, 137 (trad. it. "La trasformazione dell'intimità: sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne", il Mulino, Bologna 1995).

[05]. Knud Ejler Legstrup, "After the EthicalDemand", trad. ingl. Århus University, Århus 2002, p. 26.

[06]. Ivi, p. 28.

[07]. Ivi, p. 25.

- [08]. Ivi, p. 14.
- [09]. Martin Heidegger, "Sein und Zeit", in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», 8, 1926: Parte prima, Sezione prima, Capitolo quarto, par. 27 (trad. it. "Essere e tempo", Utet, Torino 1986, p.p. 217 e 219).
- [10]. Logstrup, "After the Ethical Demand" cit., p.p. 4, 3.
- [11]. Ivi, p.p. 1-2.
- [12]. G. Gumpert e S. Drucher, "The mediated home in a global village", in «Communication Research», 4, 1996, p.p. 422-38.
- [13]. Stephen Graham e Simon Marvin, "Splintering Urbanism", Routledge, London 2001, p. 285.
- [14]. Ivi, p. 15.
- [15]. M. Schwarzer, "The ghost wards: the flight of capital from history", in «Threshold», 16, 1998, p.p. 10-19.
- [16]. Manuel Castells, "The Informational City", Blackwell, Cambridge 1989, p. 228.
- [17]. Michael Peter Smith, "Transnational Urbanism: Locating Globalization", Blackwell, Cambridge 2001, p.p. 54-55; e si veda John Friedman, "Where we stand: a decade of world city research", in P. L. Knox e P. J. Taylor (a cura di), "World Cities in a World System", Cambridge University Press, Cambridge 1995; David Harvey, "From space to place and back again: reflections on the condition of postmodernity", in J. Bird et al. (a cura di), "Mapping the Futures", Routledge, London 1993.
- [18]. Manuel Castells, "The Power of Identity", Blackwell, Oxford 1997, p.p. 61, 25 (trad. it. "Il potere delle identità", Università Bocconi, Milano 2003).
- [19]. Id., "Grassrooting the space of flows", in J. O. Wheeler, Y. Aoyama e B. Warf (a cura di), "Cities in the Telecommunications Age: The Fracturing of Geographics", Routledge, London 2000, p.p. 20-21.
- [20]. Smith, "Transnational Urbanism" cit., p. 108.
- [21]. John Hannigan, "Fantasy City", Routledge, London 1998.
- [22]. B. J. Widick, Detroit: "City of Race and Class Violence", Wayne State University Press, Detroit, MI 1989, p. 210.
- [23]. Hannigan, "Fantasy City" cit., p.p. 43, 51.
- [24]. Si veda l'intervista di Steve Proffitt sul «Los Angeles Times», 12 ottobre 1997.
- [25]. Michael Storper, "The Regional World: Territorial Development in a Global Economy", Guilford Press, New York 1997, p. 235.
- [26]. Teresa Caldeira, "Fortified enclaves: the new urban segregation", in «Public Culture», 1996, p.p. 303-28.
- [27]. Nan Elin, "Shelter from the storm, or form follows fear and vice versa", in Id. (a cura di), "Architecture of Fear", Princeton Architectural Press, Princeton, [J]. 1997, p.p. 13, 26.
- [28]. Steven Flusty, "Building paranoia", ivi, p.p. 48-52.
- [29]. Richard Sennett, "The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life", Faber, London 1996, p.p. 39, 42 (trad. it. "Usi del disordine: identità personale e vita nella metropoli", Costa & Nolan, Genova 1999).
- [30]. Ivi, p. 194.
- [31]. Si veda ad esempio William B. Beyer, "Cyberspace or human space: whither cities in the age of telecommunications?", in Wheeler, Aoyama e Warf (a cura di), "Cities in the Telecommunications Age" cit., p.p. 176-78.

Capitolo 4. "Aggregazione smantellata".

Un'altra versione di questo capitolo è stata pubblicata con il titolo "The fate of humanity in the post-Trinitarian world", in «Journal of Human Rights», 3,2002.

[01]. D. G. McNeil Jr., "Politicians pander to fear of crime", in «New York Times», 5-6 maggio 2002.

[02]. Si veda Nathaniel Herzberg e cecile Prieur, "Lionel Jospin et le «piege» securitaire", in «Le Monde», 5-6 maggio 2002.

[03]. Cit. in McNeil, "Politicians pander to fear of crime" cit.

[04]. Si veda «USA Today», 11 giugno 2002, in particolare "Al-Qaeda operative tripped off plot, US: dirty bomb plot foiled", e "Dirty bomb plot: «The future is here, I'm afraid»".

[05]. Come ha scoperto Giorgio Agamben, si veda il suo "Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita", Einaudi, Torino 1995.

[06]. Giorgio Agamben, "Mezzi senza fine. Note sulla politica", Boringhieri, Torino 1996, p. 24.

[07]. Edmund Burke, "Reflections on the Revolution in France" (1790), cit. da Arendt in "Select Works", a cura di E. J. Payne, Clarendon Press, Oxford 1898.

[08]. Hannah Arendt, "The Origins of Totalitarianism" (1951), Andre Deutsch, London 1986, p.p. 300, 293 (trad. it. "Le origini del totalitarismo", Bompiani, Milano 1978).

[09]. Mi rifaccio qui alla nota dei traduttori presente nell'edizione inglese del libro di Giorgio Agamben, "Means without Ends: Notes on Politics", University of Minnesota Press, Minneapolis, MN 2000, p. 143.

[10]. Hannah Arendt, "Karl Jaspers: Citizen of the World?", in "Men in Dark Times", Harcourt Brace, Orlando, FL 1993, p.p. 81-94.

[11]. Agamben, "Mezzi senza fine" cit., p.p. 24-25.

[12]. Victor W. Turner, "The Ritual"Process: Structure and Anti-Structure", Routledge, London-New York 1969, p.p. 170, 96 (trad. it. "Il processo rituale. Struttura e antistruttura", Morcelliana, Brescia 2001, p. 113; conf. anche p. 192).

[13]. Hannah Arendt, "On humanity in dark times: thoughts about Lessing", in "Men in Dark Times" cit., p. 15.

[14]. Carl Schmitt, "Theorie des Partisane[Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen", Duncker und Humboldt, Berlin 1963, p. 80 (trad. it. "Teoria del partigianato. Note complementari al concetto di politico", Il Saggiatore, Milano 1981). Si veda la discussione in Agamben, "Homo sacer" cit., p.p. 151-52.

[15]. Carl Schmitt, "Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranitat", Duncker und Humboldt, Berlin 1922, p.p. 19-21 (trad. it. "Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità", in Id., "Le categorie del politico", il Mulino, Bologna 1972, p.p. 39 e 41). Si veda la discussione in Agamben "Homo sacer" cit., p. 19.

[16]. Agamben, "Homo sacer" cit., p. 22.

[17]. Ivi, p. 158.

[18]. Arendt, "The Origins of Totalitarianism" cit., p. 204.

[19]. Un'accusa cui è ricorsa, con grande profitto, una sempre più ampia gamma di politici contemporanei che attraversa l'intero spettro politico, da Le Pen, Pia Kjersgaard o Vlaam Bloc all'estrema destra, a un crescente numero di quelli che si autodefiniscono di «centrosinistra».

[20]. Si veda, ad esempio, l'editoriale del 5 agosto 2002 del «Daily Mirror» sull'«arrivo qui di dozzine di operai già malati del virus dell'Aids».

- [21]. «Guardian», 26 novembre 2001.
- [22]. Si veda Michel Foucault, "Of other spaces", in «Diacritics», 1 (1986), p. 26.
- [23]. Si veda Alan Travis, "UK plan for asylum crackdown", in «Guardian», 13 giugno 2002.
- [24]. Gary Younge, "Villagers and the damned", in «Guardian», 24 giugno 2002.
- [25]. Si veda Loïc Wacquant, "Symbole fatal. Quand ghetto et prison se ressemblent et s'assemblent", in «Actes de la Recherche en Sciences Sociales», settembre 2001, p.43.
- [26]. Si veda Norbert Elias e John L. Scotson, "The Established and the Out-siders: A Sociological Inquiry into Community Problems", Frank Cass, London 1965, in particolare le p.p. 81 e 95.
- [27]. Ibid.
- [28]. Si veda Loïc Wacquant, "The new urban color line: the state and fate of the ghetto in postfordist America", in Craig J. Calhoun (a cura di), "Social Theory and the Politics of Identity", Blackwell, Cambridge 1994; anche "Elias in the dark ghetto", in «Amsterdams Sociologisch Tijdschrift», dicembre 1997.
- [29]. Si veda Michel Agier, "Entre guerre et ville", in «Ethnography» 3 (2002), p.p. 317-42.
- [30]. Il primo stadio consiste nello smantellamento della vecchia identità, il terzo e ultimo nell'assemblamento della nuova; si veda Arnold Van Gennep, "I riti di passaggio", Bollati Boringhieri, Torino 1981 (ed. or. francese 1909); Turner, "The Ritual Process" cit.
- [31]. Agamben, "Homo sacer" cit.
- [32]. Alain Finkielkraut, "L'Humanité perdue", Seuil, Paris 1996, p. 43 (trad. it. "L'umanità perduta: saggio sul ventesimo secolo", Liberal, Roma 1997).
- [33]. David Held, "Violence, law and justice in a global age", in «Constellations», marzo 2002, p.p. 74-88.
- [34]. Arendt, "On humanity in dark times" cit., p.p. 24-25, 15.
- [35]. Ivi, p.p. 26-27.
- [36]. Arendt, "The Origins of Totalitarianism" cit., p. 272.
- [37]. Arendt, "On humanity in dark times" cit., p. 31.
- [38]. Franz Rosenzweig, "Understanding the Sick and the Healthy: A View of World, Man and God", Harvard University Press, Harvard, CA 1999, p. 14 (trad. it. "Dell'intelletto comune sano e malato", Reverdito, Trento 1987).
- [39]. Cit. dal curatore [Glatzer (ivi, p. 33), che riecheggia William James, "Pragmatism", Longmans-Green, London-New York 1907, p. 201 (trad. it. "Pragmatismo: un nome nuovo per vecchi modi di pensare", Il Saggiatore, Milano 1994). L'intimo legame tra le idee di Rosenzweig e quelle di James è stato rilevato per primo da Ernst Simn nel 1953.
- [40]. Jürgen Habermas osserva, correttamente, che l'aspettativa di consenso universale è insita in qualsiasi dibattito e che senza tale aspettativa la comunicazione sarebbe pressoché inconcepibile; ciò che però non dice è che se si ritiene che il consenso sia raggiunto in circostanze ideali in virtù di una «unica e sola verità» in attesa di essere scoperta e unanimemente accettata, c'è anche qualcosa d'altro di «insito» in qualsiasi atto di comunicazione: la tendenza a rendere ridondanti tutti i partecipanti al dibattito tranne uno, insieme alla varietà delle loro opinioni. Odo Marquard, in "Abschied vom Prinzipiellen: Philosophische Studien" (Philipp Reclam, Stuttgart 1981), osserva che secondo questa interpretazione l'ideale di «comunicazione non distorta» sembra una vendetta postuma del solipsismo...
- [41]. Si veda il capitolo «Vivere e morire nella terra di frontiera planetaria» nel mio "La società sotto assedio", Laterza, Roma-Bari 2003 (ed. or. 2002).

Conversione a cura di Natjus

Editing a cura di Blutaski:

